

La comunità come orizzonte del bene e del male Un itinerario attraverso la filosofia scheleriana

Carmine Marcacci

The community as horizon of good and evil. An itinerary through Scheler's philosophy

Abstract

Two different specific and complementary intentions coexist in Scheler's ethical perspective. The first is the possibility of rethinking ethics beyond rationalism and empiricism, through a third way that manages to reactivate an ethically valid use of emotionality and value. This specific intention constitutes the focus of the first part of the *Formalismus*, but it is a reason for continuous comparison in all the Schelerian writings, representing the constant of all his philosophy. The second intention is to establish an ethical personalism capable of combining the anthropological research and the material theory of values. The aim of this article is twofold. To begin with, it tries to highlight, through an analysis of Scheler's work, the constitution of the concepts of good and evil by paying attention to the specific relationship that exists between anthropology and axiology, personalism and material ethics of values. In addition, it shows that the ethical meaning of good and evil in Scheler's perspective could be understood only through the analysis of the concept of community which reaches its acme in the principle of solidarity.

Keywords: Scheler, good and evil, person, community, solidarity

Il bene e il male come meta-valori

Se lo scopo dell'etica fosse quello di individuare e discernere il bene dal male si rischierebbero due opposte degenerazioni che metterebbero a rischio la sussistenza stessa dell'etica. Per non ricadere in un moralismo inaccettabile l'etica deve guardarsi dal definire materialmente un bene e un male in senso assoluto. Tuttavia, ciò non significa escludere dal suo orizzonte qualsiasi riferimento a tali concetti, ma solo proporre un contesto di indagine più complesso e articolato.

La prima tra le due possibili degenerazioni è l'assolutismo. Secondo questa posizione, il bene e il male diventano due indicazioni costanti e assolute indipendenti dalla situazione e dal contesto di riferimento. Tuttavia, ciò che di questa posizione va biasimato è il fatto che si propongano in modo universale un bene e un male che sono invece dotati di un contenuto solo particolare e contingente. In termini più specifici si

può dire che l'assolutismo di questa fattura costituisce il "giro breve"¹ dell'etica, ossia la volontà di universalizzare il particolare. Dietro ad ogni assolutismo c'è il desiderio di espansione dell'Io, c'è una forma immunitaria di etica che compie un movimento idiopatico e proiettivo.

La seconda forma di degenerazione è il relativismo. Esso rappresenta la perdita di punti di riferimento, il misconoscimento dell'etica *tout court* e la radicalizzazione della diversità. Se non c'è qualcosa di stabile in modo necessario e universale, allora tutto è contingente e relativo. Dal confronto con l'alterità, in altre parole, non si riesce a trovare stabilità, ma solo confusione e relatività².

Entrambe queste posizioni sono per un verso complementari e per un altro interscambiabili. Entrambe partono da un presupposto materiale dell'etica: sia l'assolutismo che il relativismo fanno dell'etica un elenco sistematico di valori da perseguire; solo che il primo ritiene tali valori univoci sia nel loro essere-conosciuti ed essere-dati sia nel loro essere-in-sé, mentre il secondo li considera variabili e nel loro essere-in-sé e nel loro essere-conosciuti. Non è necessario scendere troppo nei particolari per rendersi conto che entrambe le prospettive sono deleterie per l'etica portandola o a forme di totalitarismo o a forme di anarchismo pratico.

La soluzione sarebbe riuscire a trovare una alternativa a queste due forme degenerative che riesca, da una parte, a rendere conto della varietà assiologica globale e, dall'altra, a offrire un orientamento necessario all'agire. La posizione che qui si intende valorizzare è quella che Scheler sviluppa nel *Formalismus* e che Simonotti definisce "assolutismo storicamente relativizzato" o "relativismo non assoluto o assolutizzato"³. Secondo questa posizione "si può parlare [...] di una relatività esistenziale dei valori [...] se si fa riferimento al loro essere-conosciuti o essere-dati, mentre occorre parlare di irrelatività o anche in un certo senso di assolutezza dei valori se ci si attiene al loro ideale essere-in-sé"⁴. Nell'ottica scheleriana il relativismo ingenuo viene inglobato all'interno di un dinamismo molto più ampio e stratificato che riesce a rendere conto del pluralismo etico. Anzi quest'ultimo diviene un'esigenza intrinseca alla possibile rivelazione delle infinite sfumature del mondo dei valori. Scrive a tal proposito Scheler:

1 Si veda la distinzione che fece Clyde Kluckhohn tra "giro breve" e "giro lungo", poi ripresa da Remotti, per descrivere due diversi atteggiamenti di analisi della diversità: il primo sarebbe un procedimento etnocentrico e in parte chiuso all'alterità, il secondo, invece, più auspicabile, si apre alla diversità e all'integrazione epistemologica. Cfr. C. Kluckhohn, *Mirror for man*, McGraw-Hill, New York, 1949 e F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

2 Il relativismo non deve essere confuso con l'indifferentismo assiologico. Mentre nel primo caso ogni esperienza etica è diversa dall'altra e non si riesce a trovare una unità o un orientamento unico, nel secondo caso ogni situazione è uguale assiologicamente all'altra e, pertanto, si rischia di appiattire ogni fenomeno ad un unico valore universale dimentico delle differenze.

3 E. Simonotti, *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*, Morcelliana, Brescia, 2011, p. 41.

4 *Ivi*, cit., p. 32.

“Proprio perché le valutazioni morali e i loro sistemi presentano una varietà di forme e una ricchezza qualitativa che non avremmo mai immaginato, se avessimo considerato soltanto la diversità delle attitudini e della realtà naturali dei popoli, per questa semplice ragione, dovremmo ipotizzare anche un regno obiettivo di valori nei quali l’esperire correlato possa penetrare solo gradualmente e secondo determinate strutture funzionali alla selezione dei valori”⁵.

Ogni paradigma assiologico rappresenta, dunque, solo una prospettiva di rivelazione del mondo dei valori. Ognuna di esse è un tassello di un quadro molto più ampio e variegato, ma pur sempre gerarchico, che si rivela nella storia attraverso le variazioni di *ethos*, tipi ed etiche.

La variazione dell’*ethos* riguarda la modificazione del sentire i valori, della struttura della preferenza dei valori e dell’amare e dell’odiare. Questo tipo di mutazione è soggettiva in quanto riguarda i parametri di valutazione e non la struttura sociale e istituzionale. Ciò che per Scheler è l’errore inconcepibile del relativismo è aver tentato di comprendere un contesto storico-culturale diverso applicando valori morali dedotti dalle effettive valutazioni del proprio contesto. Ciò che varia non è solo il modo di realizzazione di un valore considerato superiore, ma anche la struttura del preferire e del percepire un valore. In altri termini un valore che oggi può sembrare universalmente preferibile in passato potrebbe non essere stato neppure percepito. Nell’ottica di Scheler l’*ethos* è in grado di condizionare la visione del mondo ossia “la struttura che permette di esperire il mondo in termini cognitivi, così come la presuppongono i giudizi, qualunque forma assumano”⁶.

Il secondo sostrato è la variazione dell’etica. Con “etica” di un’epoca si intende “la formulazione proposizionale e linguistica dei valori e delle relazioni gerarchiche assiologiche dati nelle mire intenzionali affettive in quanto tali”⁷. Scheler distingue un’etica della visione-del-mondo pratico-naturale che si esprime nel linguaggio comune e un’etica di natura scientifica o filosofica che giustifica su principi assoluti la prima. Ogni etica filosofica è in rapporto ai contenuti dell’*ethos*; tuttavia, esse possono differire su vari livelli dell’*ethos* rendendo impossibile dedurre l’*ethos* dall’etica.

Il terzo sostrato è la variazione dei tipi di istituzioni, di beni e d’unità d’azione. Esso si riferisce a come i tipi di azioni o istituzioni mutino fisionomia logica ed assiologica. Scheler riporta l’esempio della categoria di omicidio, la quale possiede una sua essenza immutabile pur variando il modo della sua applicazione. Un

5 M. Scheler, *Formalismo nell’etica ed etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano, 2013, p. 597.

6 *Ivi*, cit., p. 593.

7 *Ivi*, cit., p. 603.

sacrificio rituale non è propriamente omicidio perché non presuppone “l’intenzione d’agire per annientare”, ma la realizzazione di un valore superiore o di altra natura⁸.

Infine, Scheler parla di una variazione della moralità pratica e di una variazione del costume e della consuetudine. La prima concerne il valore del comportamento degli uomini regolato in base a norme inerenti alla relazione tra i valori percepiti e la struttura della preferenza. La seconda concerne le forme di condotta fondate sulla tradizione.

Se si tengono presenti queste precisazioni si comprende meglio in che senso l’universalismo scheleriano non sia minimale, cioè non ricerchi dei pilastri comuni ad ogni epoca o luogo; esso è un universalismo massimale per il quale solo la convergenza solidaristica di tutte le diverse prospettive assiologiche può rappresentare un’immagine universalmente condivisibile, anche se non definitiva⁹. Per poter comprendere l’agire pratico di un altro contesto, è necessario inserirsi nelle dinamiche dell’ethos, dei tipi e delle etiche in questione. Il “dialogo” è possibile solo se si ha una base comune. Questa base comune è offerta dalla consapevolezza che ogni paradigma venga solo relativizzato e non distrutto dallo sviluppo di uno nuovo¹⁰. Scheler mette in guardia dal rischio di un “egocentrismo assiologico-culturale”¹¹ e sviluppa una concezione metafisico-assiologica nella quale il pluralismo diviene condizione necessaria. Si dimostra in questo senso un “Prometeo della modernità”, anche come anticipatore di un modo di pensare non etnocentrico tipico delle valutazioni antropologiche moderne.

Fatta questa premessa strutturale della posizione scheleriana in merito ad assolutismo e relativismo ci si può chiedere che posto occupano i valori bene-male all’interno di questa alternativa etico-assiologica. Se l’assolutismo definisce il bene e il male in termini strettamente materiali, ma allo stesso tempo egocentrati e se il relativismo dissolve completamente un’universalità del bene e del male riconoscendo in esse solo nozioni soggettive e contingenti, l’assolutismo storicamente relativizzato offre un nuovo punto di vista sulla questione.

In Scheler lo statuto ontologico dei valori buono-cattivo possiede delle peculiarità proprie, tanto che nel *Formalismus* si dedica un paragrafo iniziale alla descrizione del rapporto tra questi due valori e gli altri. In questo paragrafo Scheler tenta di mostrare l’inaccettabilità della posizione kantiana allo scopo di far emergere come necessaria la sua alternativa¹². Secondo Scheler, Kant avrebbe avuto il merito di

8 Cfr. *Ivi*, cit., pp. 613 ss.

9 Cfr. E. Simonotti, *Max Scheler*, cit., p. 47.

10 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 377.

11 E. Simonotti, *Max Scheler*, cit., p. 39.

12 È bene qui notare che tra le opzioni menzionate – assolutismo e relativismo – Kant rappresenta un’ulteriore alternativa rispetto a quella scheleriana. Senza poter qui entrare nei dettagli è sufficiente dire che la posizione kantiana tenta di evitare i rischi insiti nelle etiche materiali, di cui abbiamo esposto i caratteri, sviluppando la sua riflessione morale a partire da una caratterizzazione formale. In

distinguere il buono e il cattivo da tutti gli altri valori e, in aggiunta, dai beni e dai mali fisici¹³. Tuttavia, il tentativo kantiano avrebbe fallito sia nell'aver negato la natura assiologica dei termini "buono" e "cattivo", avendoli sostituiti con quelli di "conforme alla legge" e "contrario alla legge", sia nell'aver del tutto ignorato il nesso esistente tra il buono e il cattivo e gli altri valori¹⁴. Secondo Scheler, invece, bene e male sono valori percepibili chiaramente, ma con caratteristiche specifiche e differenti rispetto agli altri valori; infatti, non sono oggetto di definizione nel senso in cui lo sono tutti gli altri fenomeni assiologici fondamentali. Per capire questo è necessario specificare quale sia il rapporto tra bene e male e gli altri valori. Scheler sviluppa in maniera chiara la sua argomentazione ed è bene citare il passo completo.

"Kant ha sicuramente ragione, quando afferma che la realizzazione di un determinato valore materiale non è mai in sé né buona né malvagia. E a questo dovremmo attenerci, se non esistesse un ordine gerarchico dei valori fondato nella loro stessa essenza – e non nelle cose, che ne sono i portatori contingenti. Ma un ordine come questo esiste davvero! E se esiste, allora è possibile chiarire il rapporto di «buono» e «malvagio» con gli altri valori: Il valore «buono» – in senso assoluto – è quel valore che appare, in conformità di una legge essenziale, nell'atto di realizzazione del valore più elevato (per il grado di conoscenza dell'essere che lo realizza); il valore «malvagio» – in senso assoluto – è invece quel valore che appare nell'atto di realizzazione del valore più basso"¹⁵.

Dunque, bene e male non dipendono dalla realizzazione di un determinato valore, ma dalla realizzazione relativa del valore più o meno elevato in base al grado di conoscenza dell'essere che lo realizza. In questo passo ci sono due elementi preliminari fondamentali. Anzitutto, il fatto che bene e male non dipendano dalla realizzazione di un determinato valore permette a Scheler di prendere le distanze dall'assolutismo etico. Se, infatti, dipendessero dalla realizzazione di un determinato valore, bene e male indicherebbero in maniera generale e aspecifica l'azione da compiere sostenendo un orizzonte di senso immunitario e assolutistico.

Il secondo elemento preliminare è ciò che Scheler scrive nella parentesi: "per il grado di conoscenza dell'essere che lo realizza". Con questa precisazione Scheler

questo modo Kant è in grado di salvaguardare l'universalità e la necessità tipiche dell'assolutismo e dall'altra, inoltre, di non ricadere nel rischio di universalizzare dei valori materiali di un solo contesto storico. Tuttavia, questa posizione non riesce a rendere conto adeguatamente della complessità del quadro globale producendo una posizione etica fortemente discriminatoria. Infatti, etiche sarebbero solo quelle azioni che si adeguano alla legge formale del dovere per il dovere e questa legge sarebbe il risultato dell'uso programmatico della ragione. Tale dinamica sarebbe però solo l'universalizzazione di una ragione asettica e priva di alcun contenuto o valore.

13 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 73.

14 Cfr. *Ibidem*.

15 *Ivi*, p. 75.

vuole dire che solo attraverso una conoscenza adeguata della situazione particolare e dell'agente è possibile comprendere il senso morale di una azione. In questo modo il filosofo tedesco sembra propendere per un'etica particolarista tramite la quale il senso morale non è mai fisso, ma sempre situazionale. Come scrive Sandra Laugier in un recente articolo:

“L'attenzione al particolare consiste proprio in questa cura specifica verso l'importanza *non visibile* delle cose e dei momenti, verso la dissimulazione dell'importanza nella nostra vita ordinaria. Ridefinire la morale a partire dall'importanza e dal suo legame con la vulnerabilità della nostra esperienza potrebbe essere utile alla costituzione di un'etica del *particolare*”¹⁶.

Tuttavia, è bene precisare che in Scheler permane una spinta universalista che è data dalla tematizzazione di una gerarchia oggettiva dei valori. Attraverso queste due componenti – attenzione al particolare e gerarchia assiologica – Scheler riesce a coniugare relativismo e assolutismo sviluppando una concezione del bene e del male relativa alla posizione dei valori della *Rangordnung* che vengono realizzati. Questo secondo elemento dona ai valori bene-male una specifica posizione rispetto agli altri valori. Infatti, mentre un qualsiasi valore può divenire oggetto della volontà, il bene e il male, intesi in senso materiale, non possono mai costituirne la materia, ma sono situati sempre “alle spalle” dell'atto volitivo¹⁷.

In definitiva, bene e male più che valori sono meta-valori¹⁸. Se il problema dell'etica è la conoscenza dell'ordine gerarchico in cui si trovano tutti i possibili aspetti che nelle cose sono degni di essere amati, un ordine gerarchico strutturato appunto in base al valore intrinseco e appropriato di queste stesse cose¹⁹, allora bene e male si collocano su una posizione meta-assiologica e, dunque, meta-etica, nella misura in cui solo attraverso la conoscenza dell'ordine gerarchico è possibile parlare di ciò che è più o meno elevato nell'atto di preferenza relativo alla *Wertrangordnung*.

La persona nei contesti etici

L'analisi compiuta sui meta-valori manca di una porzione che è fondamentale, senza la quale si rischierebbe di fraintendere l'analisi scheleriana. Il paragrafo sul rapporto tra bene e male e gli altri valori si conclude con una affermazione che verrà

16 S. Laugier, *Etica come attenzione al particolare*, Iride, fascicolo 1, Il Mulino, Bologna, 2008.

17 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., pp. 48-49.

18 Morra definisce bene e male “ipervalori” dal momento che si dà un bene e un male solo in relazione alla *Wertrangordnung* (gerarchia dei valori). Cfr. G. Morra, *Max Scheler. Una introduzione*, Armando Editore, Roma, 1987, p. 68.

19 M. Scheler, *Ordo amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia, 2008, p. 50.

sviluppata nella seconda parte del *Formalismus*. Se, invero, non ha ragione Kant ad affermare che bene e male sono le componenti originarie degli atti di volontà, allora cosa è portatore di questi valori materiali? Scheler risponde che ciò che si può “definire *originariamente* «buono» e «malvagio», ovvero, portatore del valore materiale «buono» e «malvagio», indipendentemente dai singoli atti, è soltanto la «*persona*», l’essere della persona in quanto tale; perciò, dal punto di vista del portatore, possiamo addirittura definire come “*buoni*” e “*malvagi*” i valori della persona”²⁰.

Per poter chiarire questa affermazione è necessario approfondire tre diversi aspetti della caratterizzazione scheleriana della persona. Anzitutto, il carattere dinamico e non sostanziale dell’essere personale che Scheler qualifica in termini pratico-esistenziali; in aggiunta, la caratterizzazione della persona nei contesti etici cui Scheler dedica l’ultima parte del *Formalismus*; infine, il rapporto tra antropologia e personologia.

Riguardo a quest’ultimo punto, seppure si possa distinguere tra una ricerca personologica in senso stretto ed una antropologia, nei fatti, come spiega Cusinato²¹, solo attraverso una analisi della sfera personale la ricerca antropologica evita di essere ridotta ad una delle posizioni parziali e distorte. Lo stretto legame che esiste nella ricerca tra persona e uomo non è una scelta di valore. Non si tratta di sovrapporre ad un discorso “scientifico” una dimensione religioso-assiologica, ma piuttosto di tener presente quella poliedricità dell’umano che solo attraverso un riferimento esplicito alla dimensione spirituale e culturale può rendere conto della concretezza sociale ed etica dell’uomo.

La filosofia della persona di Scheler si è sviluppata a partire dalla critica del pensiero morale di Kant: “In particolare l’errore di Kant sta nel concepire la persona unicamente come ragione separandola in tal modo dalla concretezza della individualità e della sua vita affettiva ed emotiva, e dunque anche delle sue preferenze e inclinazioni sensibili, trasformandola così in una universalità astratta”²². Scheler mostra che è contraddittorio definire la persona come “la X d’una qualsivoglia attività di ragione” e, nello specifico, la persona morale come “la X dell’attività volitiva conforme alla legge morale”²³. Infatti, se si accettasse

20 *Ivi*, cit., p. 79.

21 Cfr. G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta*, Franco Angeli, Milano, 2008. Si veda a tal proposito il mio articolo C. Marcacci, *Recenti studi di antropologia filosofica. A proposito di alcune riflessioni di Guido Cusinato* in *DADA rivista di antropologia post-globale*, semestrale n.1, 2022, <http://www.dad rivista.com/Singoli-articoli/2022-Giugno/03.pdf> (ultima consultazione 07/09/2022).

22 L. Allodi, *Che cosa significa persona? Max Scheler a confronto* in A.a. V.v., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 230.

23 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 723.

l'identificazione dell'essere personale individuale con l'agente razionale, si priverebbe ogni individuo del carattere stesso di individualità.

La proposta di Scheler ha lo scopo, invece, di singolarizzare e concretizzare la persona permettendole di acquisire una superiorità assiologica rispetto alla totalità. Infatti, scrive nella *Prefazione alla seconda edizione*: “Infine il principio qui esposto, secondo il quale tutti i valori, compresi quelli reali, e quelli delle comunità e delle organizzazioni impersonali, devono essere subordinati ai valori *della persona*, è così importante per l'autore, ch'egli ha aggiunto al titolo del suo lavoro anche il sottotitolo: «nuovo tentativo di un *personalismo*»²⁴.

Ciò però non implica che la prospettiva scheleriana debba essere pensata alla stregua di un sostanzialismo ontologico né di un individualismo etico. Questo è evidente se si analizza in maniera più accurata il nesso fenomenologico ed ontologico che Scheler sviluppa tra uomo e persona. L'uomo, invero, non è *tout court* una persona. “L'«uomo» in quanto uomo, in realtà, non ha mai delimitato l'ambito degli esseri che valevano come persone. Piuttosto è solo a un determinato *livello* d'esistenza umana che trova applicazione il concetto di persona”²⁵. La persona, quindi, costituisce un modo specifico del manifestarsi e dell'essere dell'uomo che Scheler chiarisce attraverso la categoria di *Geist*²⁶. Nel periodo intermedio Scheler afferma che lo spirito è il momento costitutivo di una realtà personale distinta dalla sfera biologica grazie ai valori del sacro e ai valori spirituali, tramite i quali l'uomo esce dalla chiusura ambientale di von Uexküll²⁷. “L'uomo può essere considerato l'«essere vivente assiologicamente superiore», solo in quanto costituisce il *portatore* di atti *non-dipendenti* dalla sua organizzazione biologica, e solo in quanto *vede e realizza valori* corrispondenti a quegli atti”²⁸.

Il *Geist*, però, non è un'alternativa, solo più raffinata, della razionalità kantiana, ma è un modo attraverso cui la persona si concretizza nell'esecuzione di atti. Infatti, Scheler scrive che “la *persona* è la *concreta, essenziale unità di esistenza di atti di essenza diversa*, che in se stessa precede ogni essenziale differenza di atti. *L'essere della persona «fonda» tutti gli atti essenzialmente diversi*”²⁹. La persona è un'unità concreta e, per questa ragione non è generalizzabile né può venire oggettificata o astratta. Il concreto, infatti, indica l'orizzonte specifico della realtà pensata in tutta la sua ricchezza, con ogni sua peculiarità. Se il processo di astrazione

24 *Ivi*, cit., p. 13.

25 *Ivi*, p. 921.

26 Per un approfondimento delle oscillazioni semantiche e di attribuzione del concetto di *Geist* si veda G. Cusinato, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler* in M. Pagano (a cura di), *Lo spirito*, Milano-Udine, 2011, p. 535-560

27 Cfr. G. Cusinato, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler*, cit., p. 539.

28 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 567.

29 *Ivi*, pp. 746-747.

indica il movimento di eliminazione di elementi superflui con l'intento di selezionare solo quelli utili ad uno scopo preciso, il processo di concrezione indicherà il movimento di esposizione di ogni elemento caratterizzante un dato fenomeno. Come nota Wei Zhang la persona come unità concreta è oggetto di una "fenomenologia dinamica" e non statica³⁰. Infatti, la persona non deve essere compresa "come una «semplice sintesi» o una «semplice costruzione» di essenze astratte di atti; piuttosto, la persona stessa vive e «penetra completamente» ogni suo atto-compiuto in forza delle sue proprietà"³¹.

A questo punto, è necessario fare un passo ulteriore per comprendere quale sia il cuore della sfera spirituale dell'essere umano personale. Il nucleo più profondo della persona è l'amore e, nello specifico, la persona è definita dall'*ordo amoris*, ossia dalla struttura fondamentale attraverso cui si relaziona esistenzialmente al mondo e ai valori. Scheler individua due sensi dell'*ordo amoris*, uno normativo e uno descrittivo. In relazione al senso normativo Scheler spiega che esiste un ordine gerarchico, strutturato in base al valore intrinseco e appropriato delle cose degne di essere amate; questo ordine può essere conosciuto e il vertice massimo che l'uomo possa raggiungere è amare le cose secondo quanto questo ordine esprime.

Il senso descrittivo dell'*ordo amoris*, invece, qualifica una struttura dinamica e retroattiva di preferenze e avversioni assolutamente inconfondibile, tesa a *funzionalizzare* la posizione esistenziale nel mondo di una determinata persona, predeterminando i confini della sua possibile esperienza.³² "Chi ha l'*ordo amoris* di un uomo – dirà Scheler – ha l'uomo stesso. Ha per l'uomo inteso come soggetto morale ciò che è la formula di cristallizzazione per il cristallo [...] Vede davanti a sé le linee fondamentali del suo cuore che compiono il loro percorso restando costantemente al di là di ogni diversità e di ogni complessità di carattere empirico; è il cuore, infatti, che più del conoscere e del volere merita di essere definito come nucleo dell'uomo inteso quale essere spirituale"³³.

Tuttavia, il senso descrittivo e il senso normativo dell'*ordo amoris* sono nell'idea scheleriana complementari. La normatività dell'*ordo amoris*, evidentemente, non è determinata da una obbligazione eteronoma che ci spinge a seguire un elenco di prescrizioni; piuttosto tale ordine per la sua propria amabilità ci spinge in maniera autonoma ad amare le cose nel modo in cui è degno che vengano amate. "Al concetto di *ordo amoris* – scrive giustamente Ruggiero – corrisponde

30 Cfr. W. Zhang, *Person-being, or person-becoming? On the mode of being of the person in Max Scheler's phenomenology*, *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 82, 2020, pp. 663 ss., (doi: 10.2143/TVF.82.4.3289181 – ultima consultazione 27/09/2022).

31 *Ivi*, cit., p. 664. (trad. it. nostra).

32 G. Cusinato, *Rettificazione e Bildung* in M. Scheler, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Milano: Franco Angeli, 2009, p. 11.

33 M. Scheler, *Ordo amoris*, cit., p. 52.

pertanto quello non meno problematico di «amabilità» (*Liebenswertigkeit*), che indica letteralmente ciò che merita di essere amato, «ciò che si fa amare per il suo modo d'essere, ciò che suscita amore perché amabile, quanto è in sé degno o meritevole di attenzione amorevole e che fa dell'*ordo amoris* (almeno da un punto di vista, per così dire, normativo, di ciò che dovrebbe essere) l'effettiva capacità d'amare (*Liebeshfähigkeit*) ciò che è degno di essere amato – che è poi il compimento dell'atto d'amore in generale»³⁴. In un certo senso, è attraverso una sintonizzazione tra la struttura dinamica che caratterizza la persona e la gerarchia assiologica che viene pensato il rapporto tra normazione e descrizione.

Mediante l'*ordo amoris* Scheler salda la riflessione etico-assiologica alla sua personologia. Invero, se bene e male appaiono nell'atto di realizzazione del valore più o meno elevato e se l'uomo come *ens amans* è portato a sintonizzarsi con la gerarchia assiologica oggettiva, allora, da una parte, solo attraverso l'amore la persona può aprirsi in maniera sempre più completa all'ordine oggettivo dei valori e, dall'altra, solo quando si realizza la sintonizzazione tra ordine normativo e ordine descrittivo è possibile compiere il bene. Questo legame che Scheler instaura tra bene e amore è tanto più evidente se si leggono alcuni passi dedicati all'amore presenti rispettivamente nel *Sympathiebuch* e nel testo sul *Risentimento*:

“Ma non è propriamente così per l'amore del bene? La questione però in primo luogo: esiste un amore specificamente rivolto al bene? Sta in questo – come ho mostrato altrove – il grande rovesciamento dell'idea antica di amore in quella cristiana. Per la prima, esiste un amore per il bene, per la seconda, l'amore è portatore del valore buono, nel senso più originario³⁵.

Non c'è più [per i cristiani] l'idea di un “sommo bene”, che possa avere un contenuto distaccato e indipendente dall'atto dell'amore in se stesso e del suo moto! Di tutte le cose buone, la migliore è l'amore in se stesso! Il valore non sta nel contenuto ma nell'atto: il valore dell'amore in se stesso in quanto amore indipendentemente da ciò che produce ed opera – tutti i suoi effetti non sono che simboli e segni di riconoscimento del suo essere nella persona – è ora il “sumum bonum”³⁶.

Per Scheler l'amore per il bene sarebbe solo fariseismo, così come lo sarebbe pensare che il bene consista nel realizzare un dato valore. È l'amore in se stesso che diviene il sommo bene: in questo, secondo Scheler, consisterebbe la rivoluzione compiuta dal cristianesimo rispetto alla prospettiva antica. Mentre nella prospettiva platonico-antica l'amore ridotto ad *eros* indicherebbe un movimento dal meno perfetto al più perfetto, nella prospettiva cristiana l'amore divenuto *agape*

34 A. Ruggiero, *Metafisica e antropologia nella fenomenologia di Max Scheler*, Quiedit, Verona, 2020, p. 166.

35 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, 2010, pp. 166-167.

36 M. Scheler, *Il risentimento*, Chiarelettere, Milano, 2019, p. 55.

indicherebbe un movimento del più perfetto verso il meno perfetto³⁷. Scheler rielabora queste posizioni sviluppando un'idea unitaria di amore tale per cui esso può definirsi come “quel movimento di «valorizzazione» degli oggetti/persone che permette sia di desiderarle con l'*eros* sia di donarsi/sacrificarsi per esse con l'*agape*; esso starebbe quindi alla base di entrambe, ne sarebbe la radice comune più profonda, al di là di ogni divaricazione dualistica delle forme dell'amore”³⁸.

Tuttavia, non ogni atto d'amore – spiega Scheler – è di per sé un valore morale. L'amore per il bello o per la conoscenza, ad esempio, sono atti spirituali che possono rendere più perfetti i loro portatori, ma non sono certo immediatamente portatori di valori etici. L'amore possiede un valore etico solo e nella misura in cui “è amore della persona per la persona stessa”³⁹. È proprio l'amore per il valore della persona l'amore etico in senso pregnante. Si ama la persona in quanto persona individuale e non in quanto possessore di determinate qualità. Se così fosse al variare di queste qualità varierebbe anche l'amore. Attraverso l'atto di amore si fuoriesce dalla sfera dei propri interessi o delle proprie idee e si raggiunge il nucleo essenziale della persona, non come oggetto, in quanto la persona non è oggettivabile, ma come “unità di tutti gli atti che un essere compie”. Attraverso l'amore, quindi, non si ama solo la figura dell'altro “ma anche ogni sua cosa, ogni cosa che abbia una qualunque relazione con lui. Di ciò che fa e di ciò che tocca, della musica che ama, delle vie che percorre, dei paesaggi che abbiamo assieme ammirati”⁴⁰.

La persona-amore così costituisce il culmine della scala dei valori e solo e nella misura in cui è presente una persona è possibile parlare di valori morali, di bene e di male. L'etica ha senso solo in relazione al personalismo perché è solo l'uomo, considerato nella sua dimensione “spirituale”, ossia considerato quale persona, che ha un posto all'interno del regno dei fini, secondo la felice espressione usata da Kant. Solo la persona è responsabile moralmente e la responsabilità è eideticamente inscindibile dall'essere della persona⁴¹. La responsabilità etica, specifica Scheler, non si sviluppa a partire da un riferimento esteriore o dall'azione compiuta; piuttosto “[n]ell'immediato sapere d'essere l'autore dell'atto che compio e della rilevanza morale della mia attività – non, dunque, in una posteriore elucubrazione che connette nel pensiero un atto già compiuto con me stesso – ha radice il concetto di

37 Cfr. M. Scheler, *Il risentimento*, Chiarelettere, Milano, 2019. Tralasciamo qui l'effettiva consistenza filologica che la semplificazione scheleriana ha in relazione alle definizioni dell'amore antico e cristiano. L'operazione di Scheler non è filologica, ma filosofica: si serve di questa distinzione per mostrare un senso diverso dell'amore che gli è utile a organizzare il discorso sul bene e sulla persona.

38 G. Ferretti, *Amore del bene e bene come amore. Il rovesciamento (cristiano) del platonismo e la sua eredità in Max Scheler* in *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano-Udine, 2014, p.51.

39 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 169.

40 C. Yannaras, *Variazioni sul cantico dei cantici*, Cens, Liscate (Milano), 1992, p. 61.

41 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 937.

responsabilità morale. Ogni responsabilità di fronte a qualcuno presuppone l'esperire la «*responsabilità di fronte a se stessi*» come un'esperienza assoluta⁴².

Per questa stessa ragione – per il legame essenziale tra persona e responsabilità – è possibile l'intuizione evidente di un bene, “la cui essenza *obiettiva* e il cui contenuto assiologico originario *apriori* rinviano a una persona individuale, e il cui il dover-essere assume la forma di un «richiamo» rivolto a una persona e soltanto a questa persona, indipendentemente dal fatto che il «richiamo» sia rivolto o no anche ad altri⁴³. Un tale bene Scheler lo chiama “bene in sé per me” e ne specifica il carattere apparentemente contraddittorio in questo modo:

“In questo «bene in sé per me» non c'è assolutamente una contraddizione logica. Perché non è “per” me (nel senso del mio vissuto corrispondente), che qualcosa è buono in sé. In questo ci sarebbe una contraddizione evidente. Piuttosto qualcosa è buono «in sé» proprio nel senso di «indipendentemente dalla circostanza che io lo sappia o no», perché questa è l'implicazione di «in sé»; ma inoltre è il bene in sé per «me», nel senso che in questo specifico contenuto materiale originario *apriori* del bene in sé c'è, a volerlo descrivere, un rinvio (esperito) a me stesso, quasi un dito puntato che esce dal contenuto e indica me, come se mi sussurrasse: «per te». Questo contenuto mi assegna una posizione unica nel cosmo morale e, secondariamente, mi ordina azioni, atti, opere che sembrano dire: «io sono per te» e «tu sei per me»⁴⁴.

Per tal ragione il bene e il male si predicano solo della persona. Infatti, il bene in senso morale si manifesta alla persona quale unica entità in grado di avere una reale percezione del valore di volta in volta più elevato. In questo modo Scheler riesce a saldare l'oggettività del bene con la valorizzazione della persona, costruendo un'etica personologica fondata sulla caratterizzazione assiologica dell'uomo e del suo specifico modo di configurarsi in relazione al mondo e alla gerarchia dei valori.

La comunità nella prospettiva scheleriana

La caratterizzazione personologica scheleriana mancherebbe di completezza se non si considerasse il fatto che “l'uomo vive più negli altri che in se stesso, più nella comunità che nella sua individualità”⁴⁵. Sottolineare questa trascendenza dell'uomo è importante per due ragioni. Anzitutto, permette di considerare la riflessione antropologica scheleriana nella maniera adeguata approfondendo così la dimensione relazionale dell'essere umano.

42 *Ivi*, cit., p. 939.

43 *Ivi*, cit., 945.

44 *Ibidem*.

45 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 232-233.

In secondo luogo, offre la possibilità di ripensare il bene e il male in una prospettiva relazionale e di condivisione. Infatti, quantunque la tesi del “bene in sé per me” sembri localizzare l’etica scheleriana all’interno di una prospettiva individualista, essa è in realtà solo una porzione di ciò che costituisce l’analisi assiologico-morale del filosofo tedesco. Per poter rendere conto della articolazione della prospettiva scheleriana è necessario, quindi, chiarire cosa egli intenda con “comunità” e in che modo questa nozione permetta di ripensare la struttura etico-antropologica descritta nei paragrafi precedenti.

La nozione di comunità così come è intesa da Scheler si pone su un livello preliminare rispetto all’uso che oggi si fa di tale termine⁴⁶. La comunità non deve essere pensata né come sostanza unitaria, come condensazione di individualità o essenza comune, né tanto meno va intesa come collettivismo, ossia come una giustapposizione di individualità solo successivamente correlate. Nel primo caso si avrebbe un’idea totalizzante ed esclusiva di comunità, nel secondo solo una forma esteriore di associazione.

La comunità, piuttosto, indica la dimensione esistenziale dell’essere umano, la sua trascendenza e il suo *clinamen* verso l’alterità⁴⁷. La comunità non è la risposta al “che cosa” ma al “come”. Come esiste l’uomo? In comune. La comunità, invero, è la modalizzazione dell’esistenza umana, ha una valenza avverbiale e non sostantiva; essa indica, in definitiva, il carattere più proprio dell’uomo in quanto persona.

Scheler sviluppa il tema comunitario non in modo sistematico, ma in tutta la sua produzione è una questione costante che lo impegnerà da ogni punto di vista. È importante, prima di poter approfondire questa tematica, confrontarsi con un passo in cui Scheler mette in evidenza il carattere apparentemente contraddittorio della sua posizione etica in merito al rapporto tra personalismo e comunità. Nella prefazione alla seconda edizione del *Formalismus* Scheler scrive:

“Il rigoroso personalismo di quest’opera e la dottrina (strettamente connessa al personalismo) di un «bene valido individualmente e obiettivamente», della «destinazione» morale individuale d’ogni persona, sembrano però contrapporsi [...] alle correnti «socialiste» del nostro tempo e all’importanza sempre più grande (a nostro avviso eccessiva) che l’«organizzazione» e la «comunità» assumono all’interno delle chiese cristiane. A questo proposito va detto che l’etica dell’autore esclude come erroneo il cosiddetto «individualismo», con tutte le sue conseguenze ingannevoli e dannose, perché insegna, al contrario, la dottrina dell’originaria

46 La comunità in senso preliminare specifica la dimensione co-esistenziale dell’essere umano e indica la condizione per cui è possibile il manifestarsi delle comunità particolare. Oggi si usa il termine comunità per indicare un gruppo di individualità che sono accomunate da caratteri culturali, nazionali, linguistici ecc. o che condividono passioni, scopi, obiettivi. Il senso che Scheler vuole dare a questo termine non esclude queste declinazioni, ma le ricomprende in un senso generale più ampio.

47 Cfr. J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 1996, p. 55.

corresponsabilità d'ogni persona per la salvezza morale della totalità degli ambiti personali (principio della solidarietà). Non la persona «isolata», secondo l'autore, ha un valore morale, ma la persona che sa di essere originariamente unita a Dio, che si sente orientata verso il mondo nell'amore e solidale con l'intero mondo dello spirito e dell'umanità⁴⁸.

Scheler, quindi, si difende dalle possibili critiche di individualismo. La persona non è una monade rinchiusa in se stessa ma è sempre aperta all'alterità; anzi, solo relazionandosi all'altro può cominciare un percorso di singolarizzazione e formazione assiologica ed emotiva⁴⁹. Per questo motivo, la persona isolata non ha alcun valore morale, ma solo in quanto essa è sempre da considerarsi come originariamente unita all'umanità tutta. Tuttavia, poco dopo Scheler prosegue in questo modo:

“Proprio perché la sua dottrina sposta l'attenzione per la comunità, in tutte le sue forme, sul centro vivente della singola persona individuale, l'autore rifiuta nel modo più assoluto, anzi con durezza, ogni orientamento dell'ethos che subordini originariamente ed essenzialmente il valore della persona al suo rapporto con una comunità preesistente e con un mondo di beni indipendenti dalla persona, o che identifichi il valore della persona con queste «relazioni». Convinto che il valore della persona sia superiore a ogni valore reale, d'organizzazione o comunitario [...]”⁵⁰.

In questo passaggio il filosofo tedesco sembra subordinare il valore della comunità a quello della persona singola. Se il valore della persona è superiore ad ogni legame che questa instaura con una comunità preesistente o con un mondo di beni, allora solo la persona considerata in sé e per sé possiede il massimo valore morale. Questa apparente *impasse* si risolve chiarendo l'uso terminologico che Scheler fa del termine comunità. Evidentemente ciò che qui intende dire è che il valore della persona è superiore ad ogni forma di associazione nella misura in cui con “associazione” si intendono le due degenerazioni – comunità-sostanza e comunità-collettivismo – di cui si accennava poco sopra. Ciò verso cui Scheler rivolge la sua critica non è la comunità *tout court*, ma un senso esteriore o approssimativo di tale concetto. Quello che in questo passo vuole mettere in evidenza è che il valore della persona non può essere subordinato ad un bene della totalità né tanto meno di una collettività associata, altrimenti sarebbe accettabile persino un sacrificio del singolo per la salvaguardia della comunità. In aggiunta, se ci si sofferma sul fatto che la

48 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 15.

49 Si veda a tal proposito il lavoro di Guido Cusinato *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di*

trasformazione, QuiEdit, Verona, 2014.

50 *Ibidem*.

persona sia co-originariamente legata alle altre persone, si capisce meglio in che direzione vuole andare Scheler quando sostiene la subordinazione della comunità alla persona. Per poter mostrare questo aspetto è necessario far riferimento alla produzione scheleriana nel complesso rintracciando l'unità nell'articolazione del discorso.

Scheler sviluppa il tema comunitario su più livelli di concrezione attraverso una operazione che può definirsi “discriminante”. Con “discriminante” qui si intende l'atto con cui Scheler distingue i vari modi in cui si può parlare di comunità. Ognuno di questi è distinto e distinguibile essenzialmente dagli altri, per quanto possano esistere leggi di fondazione che ne regolano i rapporti. Ciò che, quindi, compie Scheler è distinguere i vari sensi della comunità attraverso diversi livelli di realtà ognuno con le proprie peculiarità.

Nello specifico si possono individuare tre livelli concreti di discriminazione del tema comunitario. Il primo livello è quello etico-assiologico che Scheler sviluppa, soprattutto, nel *Formalismus*⁵¹. Il secondo livello è quello epistemologico cui Scheler dedica il *Sympathiebuch*. Infine, il livello antropologico-sociale viene approfondito negli ultimi scritti dedicati alla sociologia del sapere, all'antropologia filosofica e alla tematizzazione del concetto di *Bildung* e di *Vorbild*.

Nella disamina di questi tre livelli partiremo dall'ultimo e in particolare dalla nozione di *Bildung*. Il termine *Bildung* significa propriamente “formazione”, ma è un termine più pregnante delle sue possibili traduzioni. A questo lemma, infatti, sono correlati semanticamente termini quali *Bild* (immagine), *Umbildung* (trasformazione), *Nachbild* (riproduzione) e *Vorbild* (modello). Il termine indicava in origine una formazione esteriore o naturale (si parla ad esempio di formazione montuosa). La deviazione semantica in direzione della cultura e delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaft*) è stata compiuta da Herder nell'Ottocento. Ma sarà Hegel a dare un'idea precisa alla *Bildung* pensandola come capacità di tenere aperti i punti di vista universali in relazione a ciò che è altro e diverso⁵². In questo senso la *Bildung* è un movimento duplice, da una parte, rappresenta l'innalzamento all'universale attraverso un sacrificio del particolare, dall'altro, indica il riconoscimento e la familiarizzazione con l'estraneo, senza però perdersi in esso. È questo movimento bifronte che forma e permette all'uomo di essere uomo e di singularizzarsi in una particolare struttura assiologico-personale.

Come spiega Giuliana Mancuso “la riflessione sulla *Bildung* rappresenta quindi l'apporto specificamente tedesco a un problema antichissimo del pensiero occidentale, che – dalla *paideia* greca all'*humanitas* latina, dal rinascimentale *homo universalis* all'uomo emancipato e maggiorenne dell'Illuminismo – non fa che ripresentarsi in vesti sempre rinnovate: il problema, appunto, di formare l'uomo e di

51 Per questo livello si veda il prossimo paragrafo.

52 Cfr. H. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1983, p. 40.

indagare sulle immagini, i significati, i criteri, le finalità e le modalità che definiscono l'azione formativa"⁵³.

Scheler si inserisce in questo dibattito dando la sua propria interpretazione e riconfigurazione all'interno del suo sistema di pensiero. Quando si parla di *Bildung* si possono porre diverse domande: che cosa viene formato? Grazie a cosa ci si forma? In che modo cambia il rapporto tra essere umano e mondo attraverso la formazione? La formazione è auto- o etero-formazione? Scheler tenta di rispondere a queste domande collocando il problema all'interno della riflessione antropologica.

La *Bildung*, spiega Scheler, è una categoria ontologica e non epistemologica. Indica una ritmica, una configurazione complessiva di un particolare essere umano. La formazione, quindi, non è una acquisizione di saperi, ma una riconfigurazione di tali saperi che acquistano una particolare coloritura espressiva. In qualche modo la *Bildung* non è mai un atto originario, ma è sempre circolare. Infatti, nella realtà concreta acquista una forma non ciò che ne è privo ma ciò che non ha una forma compiuta⁵⁴. L'oggetto della formazione in questo contesto è propriamente la persona umana. A questa corrisponde di volta in volta un mondo – microcosmo – che è da intendersi come totalità che porta a manifestazione oggettiva “la forma della singola persona e di nessun'altra, quella forma che si è impressa nella persona e che vi si va sviluppando come un essere vivente”⁵⁵. La persona non è, quindi, un soggetto, ma un centro dinamico che, pur essendo in mutamento, mantiene una coerenza di sviluppo⁵⁶.

C'è da chiedersi a questo punto in che modo avvenga questa formazione. Scheler stesso pone la domanda: “qual è il mezzo esteriore più efficace e potente per lo stimolo alla formazione?”⁵⁷ È indubbiamente vero che ogni formazione è auto-formazione. Infatti, se esistesse un'etero-formazione, allora questo concetto perderebbe il senso che fin qui gli è stato donato. Se la persona fosse formata da un'altra persona perderebbe ogni carattere di autonomia e responsabilità e cesserebbe di essere persona. Tuttavia, perché tale processo inizi, è necessario uno sconvolgimento dello *status quo*; qualcosa di esterno deve stimolare lo sviluppo formativo. Scheler sostiene che il primo e più importante stimolo è “il modello assiologico offerto da una persona che si è conquistata il nostro amore e la nostra ammirazione”⁵⁸. Già nel *Formalismus* Scheler aveva dedicato l'ultima parte dell'opera ad analizzare il ruolo della sequela per lo sviluppo etico-assiologico:

53 G. Mancuso, *Guida alla lettura* in M. Scheler, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione e l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano, 2009, p. 20.

54 Cfr. E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, a cura di A. A. Bello e M. Paolinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 2017, p. 57.

55 M. Scheler, *Formare l'uomo*, cit., p. 55.

56 Cfr. S. Liccioli, *Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler*, Humana.Mente, Issue 7, 2008, p. 95.

57 M. Scheler, *Formare l'uomo*, cit., p. 70.

58 *Ivi*, cit., p. 71.

“Il dover-essere ideale, che nasce come un’esigenza dal balenare del valore personale di una persona, non si chiama dunque “norma” – un nome che spetta soltanto ai principi d’obbligazione ideali, universalmente validi e generali, che hanno per contenuto originario apriori un fare dotato di valore – ma “modello o ideale”. Il modello quindi è ancorato, come la norma, a un valore intuitivamente evidente. Un modello incarnato da una persona, invece, a un valore personale intuitivamente evidente; diversamente dalla norma, però, non si riferisce a un semplice fare: si riferisce immediatamente a un essere⁵⁹”.

Il dover-essere non è qualcosa di cui si può fare esperienza diretta. Solo tramite un modello che incarna quel dover-essere, quest’ultimo diventa forza trasformativa e di sviluppo etico per la persona. Per questa ragione Scheler concluderà che non può esserci alcun rispetto della norma, a differenza di quanto sosteneva Kant, che non si fonda sul rispetto della persona che la pone⁶⁰.

Quella del *Vorbild* è un tema cruciale per comprendere il livello antropologico-sociale della comunità. Il modello svolge un ruolo antropogenetico, dal momento che solo attraverso la relazione con una esemplarità l’uomo può cominciare la sua fioritura affettivo-emozionale e diventare persona. Il modello, tuttavia, non compie questa operazione in maniera consapevole; anzi la sua efficacia è “più forte proprio dove l’uomo non è egli stesso consapevole di quale sia il suo modello, tanto più dove egli non sa da dove provenga”⁶¹. Il rapporto con il modello non è, però, un rapporto di imitazione o ripetizione ma un rapporto di amore e attrazione. “L’imperativo etico che ne deriva viene accettato in virtù di una consapevole intuizione della bontà etica della persona riconosciuta come modello”⁶². Attraverso l’amore l’essere personale si identifica progressivamente con l’atteggiamento etico-assiologico del singolo modello; non, quindi, attraverso una adeguazione al contenuto della sua struttura assiologica, ma alla forma di tale struttura; non volendo ciò che il modello vuole, ma volendo *come* il modello vuole.

Come spiega Cusinato, “l’esemplarità permette di riconsiderare profondamente la fenomenologia dell’alterità superando definitivamente lo schema monologico: la formazione del Sé avviene di pari passo alla formazione del Tu, giacché l’identità personale si costituisce attraverso l’esemplarità del Tu”⁶³. Quella che Scheler sembra tratteggiare è una vera e propria etica dell’esemplarità e della relazione con l’alterità. Infatti, solo attraverso un rapporto personale è possibile che emergano i valori propriamente morali del bene e del male. Se, invero, come è stato

59 M. Scheler, *Formalismo*, cit., pp. 1098-1099.

60 *Ivi*, cit., pp. 1100-1101.

61 M. Scheler, *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano, 2011, p. 55.

62 E. Simonotti, *Max Scheler*, cit., p. 61.

63 G. Cusinato, *Sull’esemplarità aurorale* in M. Scheler, *Modelli e capi*, cit., p. 10.

detto è alla persona individuale e alla sua specifica configurazione assiologico-emotiva che si dispiega un bene come realizzazione del valore più alto e se la persona può diventare tale e acquisire uno specifico valore solo attraverso il suo rapporto con l'alterità e nello specifico con un modello, allora è chiaro che la relazione *tout court* diviene *conditio sine qua non* del manifestarsi dei valori morali. Scheler stesso lo ricorda:

“La relazione che la persona ha con il contenuto originario apriori della personalità del suo modello [...] è l'unica relazione nella quale i valori morali positivi dell'ordine personale di A possono determinare direttamente quel processo originario in cui si formano analoghi valori personali in B, cioè, la relazione del buon esempio puro. Non c'è niente al mondo che in modo altrettanto originario, diretto e necessario permetta a una persona di diventare buona essa stessa, come lo sguardo puro, aperto all'evidenza intuitiva e adeguato, con il quale una persona buona penetra nella sua bontà⁶⁴”.

Evidentemente il problema che qui viene emergendo non è più solo antropologico ma si pone su un piano che ormai può essere definito sociologico. Tutto ciò che è stato descritto avviene all'interno di un particolare orizzonte etico-assiologico che Scheler chiama *ethos*. Questo costituisce la struttura percettivo-emozionale dei valori e delle regole preferenziali ad essa immanenti, sia al di là della moralità sia al di là dell'etica vigente nel singolo popolo e soprattutto nelle grandi unità etniche⁶⁵. La *Bildungsphilosophie* scheleriana va, quindi, inserita in un quadro di differenziazione entro il quale modelli e fioritura personale si sviluppano a partire da un orizzonte assiologico costituito. Per questa ragione è certamente vero che bene e male sono dipendenti dalla persona, ma solo in quanto questa persona è concretamente situata in un sistema di relazioni con altre persone all'interno di una specifica struttura storico-culturale che possiede regolarità nel preferire, nell'amare e nell'odiare.

Coerentemente con quanto è stato detto la riflessione sociologica scheleriana non ha come obiettivo quello di descrivere le relazioni umane attraverso il linguaggio dei ruoli e delle istituzioni, delle strutture e delle funzioni o di quantificare tali relazioni e sottoporle a leggi statistiche. Tali descrizioni possono essere adeguate alle operazioni più superficiali che riguardano l'economia e il diritto, ma purtroppo non riescono ad aiutarci a capire le relazioni interpersonali più profonde e significative⁶⁶. Per questo motivo Scheler iniziò la sua analisi dei raggruppamenti umani, non con lo studio delle strutture e delle funzioni istituzionali oggettive e dei ruoli di coloro che sono all'interno di tali istituzioni, ma con una attenta indagine fenomenologica degli

64 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1101.

65 Cfr. *Ivi*, cit., p. 593.

66 Cfr. K. W. Stikkers, *Introduction* in M. Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, Routledge, Oxon, 1980, p. 7.

aspetti soggettivi, esperienziali e psichici che uniscono persone uniche e individuali attraverso sentimenti di amore e simpatia. È evidente, quindi, che la sociologia, metodologicamente autonoma rispetto all'antropologia, è strettamente connessa a questa sul piano ontologico. Come in effetti ricorda Morra, “una sociologia autonoma è un irrealizzabile controsenso: come un controsenso irrealizzabile è una dottrina dell'uomo che non tenga conto del condizionamento sociale, una antropologia filosofica senza una sociologia”⁶⁷. Più precisamente l'interesse della posizione di Scheler risiede nel tentativo di descrivere la realtà sociale anche nella sua natura intenzionale senza sbilanciarsi né in direzione dell'individualismo né in quella del collettivismo⁶⁸.

Evidentemente, la torsione data da Scheler allo studio degli eventi sociali ci porta direttamente al secondo livello di concrezione del tema comunitario: quello epistemologico. Non è, infatti, possibile comprendere le dinamiche relazionali e sociali senza riferimento alla dimensione compartecipativa della sfera affettiva e alla percezione espressiva dell'altro. Tra l'altro, questa dimensione era necessaria già a partire dal tema del *Vorbild*. Invero, perché si possa aver chiaro il processo di trasformazione compiuto da una persona in relazione alla sua esemplarità è necessario comprendere anzitutto l'apertura all'alterità in quanto tale.

Tale questione viene affrontata in uno dei testi fondamentali per la chiarificazione del problema comunitario. Si tratta del *Sympathiebuch*. In quest'opera Scheler affronta in maniera poliedrica il tema comunitario tentando di rispondere ad una serie di questioni. Anzitutto, compie un'operazione di discriminazione dei fenomeni del co-sentire (*Mitfühlen*) attraverso una serrata analisi delle posizioni riduzioniste o empiricamente infondate. Lo scopo di questa operazione non è però quello di analizzare un fenomeno tra gli altri nell'ambito della relazione con l'altro. La simpatia – scrive Scheler – “ben lungi dal presentarsi come problema specifico, attinente all'origine della socialità o socievolezza umana, esso appare uno dei nodi cruciali e oltremodo articolati dell'esperienza. Questa, infatti, si costituisce attraverso l'apertura al mondo e ai suoi significati (natura, altri esseri umani, Dio), in virtù di un movimento di superamento dei confini dell'io e di ricezione, risposta, scambio, partecipazione e condivisione di ciò che è altro”⁶⁹. Il problema della simpatia (*Mitgefühl*) lungi dall'essere una questione di ordine specifico diviene la questione centrale per discernere il tema comunitario.

La posizione originaria del tema comunitario, anche nella sua componente etica, viene ribadito sin da subito all'interno dell'ultima parte del *Sympathiebuch* dedicata all'io altrui e alla teoria della conoscenza dell'altro:

67 G. Morra, *Introduzione* in M. Scheler, *Sociologia del sapere*, trad. it. D. Antiseri, Edizioni Abete, Roma, 1966, pp. XII-XIII.

68 E. Caminada, *Guida alla lettura* in M. Scheler, *Modelli e capi*, cit., p. 43. Quest'ultimo definirà la sociologia scheleriana come una “metasociologia” fondata sul prospettivismo dei valori.

69 M. Scheler, *Essenza e Forme della simpatia*, cit., p. 13.

“Non solo questo o quell’atto etico, bensì tutti gli atti, i vissuti e gli stati eticamente rilevanti [...] rimandano in effetti già da sé, in forza della loro natura di atti, a esseri personali altrui, senza che perciò queste altre persone abbiano già dovuto essere date prima nell’esperienza contingente. [...] Proprio questi atti e vissuti mostrano piuttosto, a un’indagine più precisa, l’impossibilità di ricondurli a una giustapposizione di semplici atti ed esperienze presociali più l’esperienza contingente di altri uomini. Essi mostrano che, già per la costituzione essenziale della coscienza umana in ogni individuo, la società è in qualche modo presente internamente, e che l’uomo non è soltanto una parte della società, ma anche la società è una parte essenziale di esso in quanto membro della relazione; che non solo l’io è un “membro” del noi, ma anche il noi è un membro necessario dell’io⁷⁰”.

L’analisi scheleriana della dimensione trans-inter-personale parte da una riflessione assiologico-affettiva. L’intenzione non è solo quella di rendere conto della co-originarietà di formazione-singularizzazione personale e relazione con l’alterità, ma anche quella di specificare in quali modi il rapporto simpatetico possa configurarsi. A seconda delle modalità attraverso cui tale relazione si stabilisce e, soprattutto, dipendentemente al piano su cui si pone ci saranno varie forme di “comunità”.

Ciò che però è doveroso sottolineare è che il co-sentire a differenza di altre forme di partecipazione affettiva si presenta come fenomeno primo di riconoscimento del valore dell’altro in quanto altro. Solo il co-sentire, infatti – nelle sue forme del co-sentire con l’altro e co-sentire con il sentimento dell’altro⁷¹ – permette di tenere aperta la singularizzazione e specificazione della persona umana. In Scheler sembra essere presente una doppia intenzione: da una parte, sottolineare la presenza di una “falda impersonale che rende tutti gli organismi, fin dall’inizio, costitutivamente sintonizzati con il piano espressivo della vita”⁷²; dall’altra, il desiderio di difendere la relazione come rapporto tra persone singularizzate a fondamento del suo personalismo etico. Tale doppia intenzione è mantenuta proprio grazie alla stratificazione della vita affettiva. Egli compie un’azione di isomorfizzazione tra vita affettiva, ordine assiologico e tipizzazione delle relazioni simpatetiche. Il discorso intorno alla sfera più profonda della persona, alle relazioni tra soggettività e al taglio metafisico dell’emotività dell’uomo presente nel *Sympathiebuch*, deve essere letto alla luce della caratterizzazione teoretica ed etica della persona che viene data nel *Formalismo* e alla riflessione sulla *stratificazione della vita emotiva*.

70 Ivi, cit., p. 219.

71 Cfr. Ivi, p. 47 ss.

72 G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell’ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano, 2018, p. 15.

Nella sezione del *Formalismo* dedicata alla vita emotiva, Scheler tenta di mostrare che le intenzioni e gli stati d'animo della sfera emotiva sono correlati con il valore morale della persona e del suo volere. La stratificazione della vita emotiva rappresenta un modo di pensare le interazioni tra diverse persone, le quali sono sempre accompagnate in vari modi da sentimenti che sebbene si intreccino possono essere distinti⁷³. Conoscere la natura dei sentimenti umani, significa riempire di contenuto i fenomeni di interazione e comprensione dell'altro. Inoltre, essi offrono una base di partenza e, perciò, dei limiti alle possibilità intrinseche dei rapporti intersoggettivi. Secondo Scheler così come ogni uomo può costruirsi i suoi sentimenti reali grazie all'ambito delle qualità affettive che possiede, "in modo ugualmente originario [può] capire anche i sentimenti degli altri, benché non li abbia mai e in nessuna circostanza vissuti egli stesso come unità reali"⁷⁴. Ciò vale tanto più quanto più i sentimenti percepiti si allontanano dal livello sensoriale e si avvicinano a quello spirituale. Ad esempio, non è possibile co-sentire un sentimento di dolore perché questo si manifesta solo in presenza di uno stimolo; al contrario i sentimenti che possiedono più momenti intenzionali come quelli spirituali si dischiudono all'alterità che può comparteciparne essendo questi correlati alla persona in quanto tale.

Mediante la simpatia e il co-sentire (*Mitfühlen*) ha inizio "un movimento di epochizzazione e superamento dei fin troppo ristretti confini dell'ego per aprirsi a una dinamica essenzialmente ricettiva, partecipativa e con-divisa di relazione con ciò che è altro"⁷⁵. In questo senso attraverso il *Mitfühlen* l'uomo compie un duplice movimento: si libera dell'illusione dell'egocentrismo⁷⁶ e si apre al valore dell'altro in quanto altro. Così si esprime Scheler nel *Sympathiebuch*:

"E se l'opera dell'autentico co-sentire consiste proprio nel cogliere, una volta rimossa l'illusione solipsistica, l'idea della realtà uguale sotto il profilo del valore dell'"alter" in quanto "alter", allora non può trattarsi allo stesso tempo della conoscenza oscura che non esiste realmente né l'ego né l'alter, ma soltanto un terzo, del quale l'ego è l'alter sarebbero funzioni"⁷⁷.

Tuttavia, sebbene la simpatia posseda un valore di per sé in quanto capacità di aprirsi genuinamente all'altro, e nel gioire e nel soffrire, l'etica non può fondarsi su questo fenomeno poiché il co-sentire è solo reattivo ed è dotato di valore etico

73 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., pp. 406 ss. In particolare, si veda la descrizione e distinzione dei sentimenti sensoriali, vitali, psichici e spirituali ricalcati sullo schema dei valori.

74 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 76.

75 A. Ruggiero, *Metafisica e antropologia*, cit., pp. 208-209.

76 Per Scheler "egocentrismo" è un termine generale che diventa solipsismo in rapporto all'afferramento della realtà degli oggetti, egoismo in relazione al volere e al comportamento pratico auto-erotismo in relazione all'atteggiamento amoroso.

77 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 92.

positivo nella misura in cui il sentimento con cui si partecipa è già eticamente riconosciuto come buono. Infatti, se il sentimento di una persona che viene co-sentito non ha già in sé un valore positivo è oltremodo immorale simpatizzare con essa.

Accanto al *Mitfühlen* Scheler individua altre due forme di condivisione emotiva. Il primo è il contagio affettivo che ha luogo involontariamente e si caratterizza prima di tutto “per la tendenza a ritornare al punto di partenza, in modo che i sentimenti che lo concernono “*crescono* come una valanga”; il sentimento che sorge dal contagio contagia *di nuovo* attraverso l’espressione e l’imitazione, così che anche il contagio affettivo cresce; esso contagia di nuovo e così via”⁷⁸. È il caso, ad esempio, dell’allegria contagiosa a una festa, o del tono malinconico con cui una persona racconta la sua esperienza, contagiando gli altri presenti che cominciano a provare la stessa malinconia. In questi casi non c’è alcun riconoscimento e partecipazione al sentimento dell’altro ma solo un lasciarsi pervadere dal loro sentimento.

Il secondo, che è un caso limite del contagio, è l’unipatia (*Einsfühlung*) o identificazione del proprio io con un altro io. Non solo, infatti, ci si identifica con un determinato stato o processo affettivo altrui, ma è lo stesso io altrui quello con cui ci si identifica⁷⁹. Manifestazioni di tale fusione sono gli antichi misteri religiosi in cui l’iniziato diveniva identico all’essere della divinità. Altri casi riguardano la vita psichica infantile che subisce fenomeni di unipatia eteropatica durante le esperienze di gioco oppure essa si presenta nel fenomeno della fusione erotica tra due innamorati o, ancora, nella sfera della vita psichica delle masse non organizzate.

Ciò che è interessante di questa forma di sintonizzazione emotiva è che, sebbene l’*Einsfühlung* riguardi sempre solo la sfera psico-vitale e del mondo-ambiente dell’organismo, essa è semplicemente alla base di tutti quei fenomeni che generalmente sono fatti rientrare all’interno dell’intersoggettività o della transoggettività⁸⁰. In una sezione del *Sympathiebuch* Scheler ordina i fenomeni simpatetici secondo le leggi di fondazione. L’unipatia è la legge fondamentale di ogni sviluppo di interazione affettiva; attraverso questa si arriva al co-sentire, alla filantropia e, infine, all’amore acosmico della persona.

L’unipatia è importante anche per un secondo aspetto: essa lega tutti gli esseri viventi in una in una armonia vitale di fondo. Questo vincolo a livello psico-vitale tra uomo e natura fornisce le basi per un’etica realmente universale⁸¹. Invero, rompere questo nesso significa recidere anche la radice primitiva e la fonte di nutrimento per

78 *Ivi*, cit., p. 49.

79 Questo nelle due forme idiopatica ed eteropatica. Cfr. *Ivi*, cit., p. 52.

80 Cfr. M. Schlossberger, *Essenza e forme dell’intersoggettività* in *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 65, anno XXV, 2012, 172-183.

81 Si veda a tal proposito T.J. Mccune, *The solidarity of life. Max Scheler on modernity and harmony with nature*, *Ethics & The Environment*, 19(1), 2014 ISSN: 1085-6633.

tutte le forme superiori della vita emozionale simpatetica⁸². In questo senso tutti noi siamo uniti sullo sfondo di una comunità di vita con tutti gli esseri viventi in maniera originaria, il dovere dovrà essere quello di tener fede a questa unità creando le condizioni di possibilità per raggiungere in maniera consapevole tale obiettivo. Questo risultato, come mostra David Dillard-Wright⁸³, è dovuto alla capacità di Scheler di aver spostato il fulcro della riflessione sull'umano dalla ragione alla concrezione affettivo-emozionale. L'uomo non definendosi più solo come essere razionale ma mostrandosi anche come stratificazione affettiva riacquista una nuova posizione nel cosmo: "L'uomo, quale *microcosmo*, è un essere che – per il fatto che porta in sé l'elemento reale di tutti i modi d'essere dell'essente – è egli stesso *cosmomorfo* e, in quanto essere cosmomorfo, possiede anche le fonti del conoscere tutto ciò che l'essenza del cosmo contiene"⁸⁴.

Tale unità e fusione dell'uomo con la natura non deve essere però frainteso. Scheler non vuole difendere un indifferentismo onto-assiologico, ma piuttosto tener fede al fondo relazionale dell'esistenza, senza sacrificare i livelli ontologici superiori⁸⁵ a quello della vita. Anche l'apertura all'altro non deve intendersi come un soccombere all'individualità dell'altro, ma come un liberarsi da quella spinta egoinomane che ci impedisce di uscire dai confini del "bene" e del "male" propri. "In questo senso, nel complessivo e strutturale rimando reciproco e partecipativo di vissuti affettivi, le persone danno forma alla propria vita etica in-abitando, attraverso un movimento che si potrebbe provare a definire di *pericoresi*⁸⁶, spazi di comunicazione e con-partecipazione essenzialmente preclusi all'osservazione sperimentale"⁸⁷. Il sentire-con intorno a cui Scheler definisce e descrive il senso della comunità antropologica ed esistenziale possiede "incoativamente" una direzione specifica. A differenza di ciò che può indicare l'essere-con (*Mitsein*), di cui si farà portavoce primo tra tutti Heidegger, nel sentire-con ciò che si condivide non è un semplice stare-gli-uni-con-gli-altri, ma un determinarsi quali persone attraverso un rapporto emotivo-assiologico. È quello che Cusinato chiama "fame di nascere del

82 Cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 122.

83 Cfr. D. D. Wright, *Sympathy and the Non-Human: Max Scheler's Phenomenology of Interrelation*, Indo-Pacific Journal of Phenomenology, Volume 7, Issue 2, 2007, p. 6.

84 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 123.

85 A questo proposito può essere interessante riuscire a coordinare il problema delle sfere dell'essere con la questione antropologica e comunitaria. Molto utili sono gli articoli di Wolfhart Henckmann *Il problema delle sfere in Scheler* in *Un sistema mai concluso, che cresce con la vita: studi sulla filosofia di Max Scheler*, Discipline filosofiche, XX, 2, 2010, pp. 27-78 e *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler* in Discipline filosofiche, XII, 1, 2002, pp. 63-90.

86 La pericoresi – termine utilizzato da Sloterdijk – fa sì che "il locale delle persone sia senz'altro la relazione stessa. Ognuna esce da sé ed entra nelle altre – protuberanza perfetta". P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle, Microsferiologia*, a cura di Gianluca Bonaiuti, Raffaello Cortina, Milano, 2014, p. 572. Si veda l'uso che ne fa A. Ruggiero, *Metafisica e antropologia*, cit., pp. 225-226

87 A. Ruggiero, *Metafisica e antropologia*, cit., pp. 225-226.

tutto, fame che costituisce la fisionomia di ogni singolarità umana, in quanto ogni umano viene al mondo senza aver finito di nascere”⁸⁸ e solo relazionandosi con l’altro può continuare a nascere.

Ciò che sembra essere chiaro a questo punto nella posizione scheleriana della comunità sono due tesi fondamentali. La prima tesi si può riassumere in questo modo riprendendo le parole pronunciate da Scheler nel *Sympathiebuch*:

““[I]nanzitutto” l’uomo vive più negli altri che in se stesso, più nella comunità che nella sua individualità. Ne sono una prova tanto i fatti della vita infantile, quanto quelli di ogni primitiva vita psichica dei popoli. Le idee, i sentimenti e le tendenze pulsionali, in cui un bambino vive sono dapprima esattamente le stesse del suo ambiente, dei suoi genitori e parenti, dei fratelli maggiori [...] Solo molto lentamente il bambino solleva la sua propria testa spirituale dal flusso fragoroso che la sovrasta, e si trova come un essere che talvolta ha anche sentimenti, idee e pulsioni proprie. [...] Ciò che egli del materiale psichico del vissuto succhia così velocemente con il “latte materno” non è il risultato di una trasposizione di idee ecc., vissuta come “comunicazione”. Per la “comunicazione” è infatti essenziale che noi comprendiamo innanzitutto il “contenuto comunicato” come risultato del “comunicante” e, “comprendendolo”, contemporaneamente co-esperiamo la sua provenienza dall’altro. Appunto questo momento, però, manca in quel tipo di trasmissione, che ha luogo innanzitutto tra l’individuo e il suo ambiente⁸⁹”.

Ciò che è dato anzitutto è la fusione simpatetica tra le individualità, il “con” precede l’emergere delle individualità e ne condiziona la “forma”. Da un punto di vista ontogenetico “scorre «innanzitutto» un flusso di vissuti *indifferenziato rispetto all’io-tu*, che contiene di fatto il proprio e l’estraneo, indistinguibili e mischiati l’uno nell’altro; e in questo flusso si costituiscono vortici progressivamente più stabili, che lentamente attirano nei loro cerchi sempre nuovi elementi del flusso, e in questo processo, in successione e molto gradualmente, vengono coordinati a individui diversi”⁹⁰. L’Io e il Tu “vengono messi a fuoco in un unico e medesimo processo di emersione da una situazione noicentrica”⁹¹.

La seconda tesi riguarda ciò che in parte è stato già sostenuto, ossia l’esplicazione della comunità su più livelli ontologici. Dall’unipatia sino all’amore acosmico della persona c’è una gradazione di singolarizzazione. Si passa da un livello fusionale ad uno in cui il riconoscimento dell’individualità e del valore dell’altro, e così

88 G. Cusinato, *Beni indivisi. Le aporie della comunità estatica di Nancy e la forza dell’esemplarità* in A.a., V.v., *Virtù umane e politiche*, a cura di G. Cotta, Mimesis, Milano-Udine, 2020, p. 121.

89 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 232-233.

90 Ivi, p. 232. Cfr. anche M. Schlossberger, *Essenza e forme dell’intersoggettività*, cit., p. 177.

91 G. Cusinato, *Espressività, empatia, intersoggettività. Alcune riflessioni a partire dal Sympathiebuch di Max Scheler*, Phenomenology Lab, 2010, pp. 1-13, p. 2.

del proprio, diviene sempre più profondo. Questo movimento dal noi all'emergere delle individualità non va pensato, però, come un movimento che va dalla socievolezza all'insocievolezza, dall'intersoggettività al solipsismo, dall'etica comunitaria all'individualismo. Piuttosto, esso indica il tentativo di integrazione e armonizzazione dei contrasti che è con-presente in tutta la filosofia scheleriana. Lo si è visto a proposito dell'assolutismo storicamente relativizzato, in relazione al tema della *Bildung* e del *Vorbild* e ora lo si nota in rapporto al tema comunitario. Questa idea di armonizzazione già presente nel *Sympathiebuch*⁹² raggiungerà il suo apice nel saggio *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione (Ausgleich)*. “L'ideale per l'uomo – dovendolo definire – è in ogni caso l'uomo globale (*Allenmensch*), non il «superuomo» pensato come distante dalla massa e dalla democrazia. Nell'ideale rappresentato dall'uomo globale gli uomini superiori e quelli inferiori devono diventare semplicemente uomini”⁹³. L'armonizzazione è certamente un “destino ineluttabile” ma è anche ciò che Scheler auspica per l'umanità futura. Essa rappresenta ancora una volta, seppure su un diverso livello, un doppio movimento di unificazione delle differenze e di diversificazione delle unità. Essa permetterà di andare oltre le discriminazioni, oltre le tendenze immunitarie rappresentando il fulcro dell'idea comunitaria fin qui descritta.

Persona e comunità

A questo punto è necessario riflettere su quale sia il senso etico della comunità, sulle implicazioni etiche che derivano dalla concezione scheleriana della comunità, su quale sia il rapporto tra persona e comunità e sul senso da dare al bene e al male in relazione alle questioni sopra sollevate.

Per fare questo sarà necessario approfondire il livello etico-assiologico della riflessione comunitaria di Scheler che era rimasta in sospeso. È all'interno del *Formalismus* prima di tutto che Scheler sviluppa la sua analisi della persona comune (*Gesamtperson*) e del senso etico che possiede. Nello specifico, egli conferisce una particolare dimensione originaria alla comunità puntualizzandone il carattere fondamentale:

92 Così si esprimeva: “[A] prescindere dagli esempi forniti dai più volte nominati i movimenti occidentali del sentimento che seguono tale ispirazione, vale qui in particolare la pena di elaborare lentamente una *compensazione (Ausgleich)* reciproca tra l'ethos asiatico (in particolare indiano) e l'ethos occidentale, nel senso che l'Asia impari a educarsi all'occidentale amore acosmico della persona in Dio e dell'umanità, e noi occidentali però impariamo ad educare in noi l'unipatia cosmovitale”. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 123.

93 M. Scheler, *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione* in M. Scheler, *Formare l'uomo*, cit., p. 127.

“La persona scopre, vivendola, ogni esperienza psichica sullo sfondo, dato con l’esperienza in questione, di un flusso d’esperienze concrete dello stesso tipo, e ogni oggetto della percezione esterna, a titolo di «realtà-parziale», sullo sfondo di una natura spazio-temporalmente aperta. Analogamente, in ogni compimento d’atto, la persona è data a se stessa, nel modo dell’esperire originale, come *membro* di una più *vasta comunità di persone* di un qualche tipo; una comunità in cui la simultaneità e la successione (delle generazioni) sono ancora *indifferenziate*”⁹⁴.

Ciò che qui è della massima rilevanza è che persona e comunità sono co-originarie⁹⁵. L’uomo è da sempre un membro di una comunità e questo anche se fattivamente non è mai stato in nessuna di esse. È il caso dell’esperienza mentale del “Robinson”, cioè di un uomo che non abbia mai avuto alcun contatto con suoi simili. Secondo Scheler, a un tale uomo non mancherebbe l’intuizione d’essenza e l’idea della comunità, anzi penserebbe: “io so che ci sono comunità, e io appartengo a una (o a più), ma non conosco gli esseri singoli che la costituiscono, né i gruppi empirici dei quali è composta la comunità in generale esistente”⁹⁶. Questa conoscenza di essere membro di una comunità, spiega Scheler, avviene grazie alla positiva presa di coscienza della incompletezza di tutto un grande gruppo di *intenzioni spirituali*, che appartengono alla natura del suo essere; fanno parte di questo l’amore in tutte le sue forme, la simpatia, la promessa, il chiedere, il ringraziare, il servire ecc.⁹⁷ In altre parole questi atti spirituali non avrebbero senso di esistere se l’uomo non fosse già da sempre membro di una comunità. Questo non significa banalmente che gli uomini vivono in popolazioni, in stati o in gruppi, ma che l’uomo è un’essenza fatta per la comunità. Dove vi è un “io” vi è un “noi” oppure “io” appartengo a un “noi”⁹⁸.

Questa posizione però non va confusa né con quella aristotelica dello *ζῶον πολιτικόν* né con quella contrattualista degli epicurei e poi di tutta la tradizione moderna. Scheler prende le distanze dalla teoria contrattualistica nella triplice accezione di teoria genetica, di dottrina dell’origine e di dottrina della misura (secondo la quale solo il tipo di ordinamento delle comunità dovrebbe essere giudicato in conformità all’idea di contratto)⁹⁹. D’altra parte, non accetta neppure la posizione aristotelica secondo la quale la persona singola non è co-originaria alla totalità (delle persone), ma ne deriva. La persona in questo modo si realizzerebbe

94 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 999.

95 Si noti che questa idea di co-originarietà tra persona e comunità verrà fatta propria da Heidegger che in *Sein und Zeit* descriverà la co-originarietà di *Dasein* e *Mitsein*.

96 Cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 222 poi M. Scheler, *L’Eterno nell’uomo*, Fabbri Editori, Milano, 1972, p. 512 e M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1003.

97 Cfr. M. Scheler, *L’Eterno nell’uomo*, cit., p. 512.

98 Cfr. *Ibidem*.

99 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1009.

nell'esser membro di una comunità (in primo luogo dello Stato), e perderebbe un valore proprio, ovvero, indipendente dal valore che le spetta in quanto membro.

Chiariti questi aspetti Scheler passa ad analizzare e gerarchizzare le varie forme di unità sociali sulla base delle distinzioni compiute nel *Sympathiebuch*. Al livello più basso vi è la massa, caratterizzato a livello simpatetico da forme di contagio affettivo e unipatia, dove il singolo scompare per diventare anonimo nel tutto. In parte questa stessa dimensione sarà approfondita da Heidegger in *Sein und Zeit*; qui egli descrive il modo di stare assieme tipico della massa attraverso la descrizione del “si” (*Man*) del “si dice”, “si fa”. Il “*Man*” rappresenta il modo improprio (*uneigentlich*) del con-essere, ossia l'esistenza comune nel senso di “banale”. Nel si “[o]gnuno è gli altri, nessuno è se stesso”¹⁰⁰. Il si porta l'esser-assieme nell'indistinzione tale per cui nessuno è più riconoscibile nella sua singolarità. Heidegger parla persino della “dittatura del si”, che decreta il modo d'essere della quotidianità, ossia il modo in cui l'Esserci vive di solito quotidianamente. Nel “si” tutte le possibilità sono livellate e ogni originalità è dissolta. Il modo del con-essere, quindi, si appiattisce fino a costituire un amalgama indistinta.

Il secondo livello è quello della comunità di vita (come la famiglia) caratterizzato anche questo da forme di unipatia e dalla mancanza di ogni distinzione tra il vissuto “mio” o “tuo”. Mentre l'unità della massa può essere spiegata ricorrendo ai principi di associazione ed ai loro corollari ciò non è possibile per la comunità di vita che costituisce una unità biologica e di corpi propri che si pone al di sopra del singolo e che è dotata di unità e regolarità non riducibili ad alcun meccanismo¹⁰¹. Questo livello è quello che si determina sul piano psico-vitale e che, in parte, avevamo anticipato a proposito della falda impersonale che lega tutti gli esseri viventi.

Il terzo livello è la società (*Gesellschaft*) che a differenza della comunità di vita è un'unità artificiale in cui gli individui si relazionano attraverso specifici atti coscienti. Qui, le relazioni emotive riguardano già il co-sentire, il ri-sentire e in certi casi la filantropia. Della società fanno parte persone singole mature e consapevoli che vengono definiti secondo un eguale valore. La società, tuttavia, esiste solo secondariamente alla comunità che, invece, può esistere anche senza riferimento alcuno alla società. In questa specifica unità Scheler si trova d'accordo con la descrizione fornita da Tönnies che definiva la società come il rapporto positivo di associazione di tipo ideale e meccanico¹⁰².

100 M., Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, p. 164.

101 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1015.

102 Si veda F. Tönnies, *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Bari, 2011. Secondo Scheler, però, Tönnies non avrebbe adeguatamente distinto gli elementi storici da quelli apriorici, non riuscendo così ad individuare la dimensione originariamente aperta al “noi” dell'uomo.

L'ultima unità sociale che Scheler analizza e che è di maggior interesse in questa sede è la persona comune (*Gesamtperson*). Questa è definita come l'unità di persone singole, autonome, spirituali, individuali articolantesi in una persona collettiva, autonoma, spirituale, individuale¹⁰³. Sarebbe stato, secondo Scheler, merito della tradizione paleo-cristiana quello di aver attivato e compreso il senso di questa idea di comunità coordinando il valore specifico dell'"anima" e della persona individuale. In sintonia con quanto detto a proposito della differenziazione e relatività culturale anche la *Gesamtperson* può darsi sotto diverse forme; essa non è mai unica ma si danno sempre una molteplicità variegata di persone comuni cui le persone singole possono con-partecipare. "Quella pluralità inerisce davvero all'essenza dell'idea di cultura. L'idea di una pluralità di Culture in quanto persone comuni che sono, al tempo stesso, persone individuali, in quanto portatrici di valori di cultura comune individuali, è un'idea costitutiva di questo tipo di valore. L'idea, pertanto, di una cosiddetta «cultura mondiale» non è affatto un fine (per quanto «utopico») che il nostro spirito potrebbe prefiggersi per una qualche forma della storia, ma un'idea che, apriori, è un «controsenso»"¹⁰⁴.

Le varie unità sociali che vengono descritte assumono un significato specifico per la teoria della comunità. Man mano che si sale in ordine dalla massa alla persona comune si procede anche verso i valori più alti. Allo stesso tempo, il modo di stare insieme si fa sempre più eticamente rilevante dal momento che etico è ciò che inerisce alla persona e la persona esiste solo ad un livello di formazione spirituale e singolarizzazione elevato. La persona comune rappresenta, quindi, non solo la messa in atto di una sempre maggiore condivisione, ma persino la presa d'atto che il "noi" può essere universalizzato sempre più fino a coincidere con l'insieme di tutte le persone spirituali finite.

Il concetto di *Gesamtperson* che Scheler delinea ha una chiara direzione etica e sembra essere più utile per quest'ultimo senso che per quello strettamente ontologico. A nostro avviso, invero, in questa idea, forse in parte troppo permeata da uno spirito cristiano e particolareggiato, si rischia spesso una ambiguità semantica e ontologica.

Anzitutto, un primo problema riguarda il modo di intendere il rapporto tra la persona individuale e la persona comune. È chiaro che la persona comune non debba essere intesa come un insieme, una collezione nella misura in cui tale idea presupporrebbe una concezione sostanzialistica della persona individuale. D'altra parte, quello che Scheler sembra dire non è neppure che la persona comune sia un organismo a sé stante di cui le varie persone singole rappresenterebbero le cellule.

La *Gesamtperson* in quanto persona si definisce certamente come unità di atti intenzionali di natura differente, i quali si rispecchiano nelle persone individuali che

103 *Ivi*, p. 1025.

104 *Ivi*, p. 1065.

ne partecipano, ma senza esaurirsi in esse¹⁰⁵. Per comprendere come questi atti intenzionali di tipo sociale vengano rispecchiati nelle persone individuali può essere utile l'esempio fatto da Antonio Da Re. "Proviamo ad immaginare – scrive – la situazione che si viene a creare quando un esponente politico di primo piano non condivide la decisione adottata dagli organi competenti del suo partito. Si potrebbe dire che il partito «vive» in lui e in tutti gli altri soggetti che ne fanno parte e ad esso aderiscono; ma il partito ha una sua identità, una sua intenzionalità, tanto è vero che la persona singola che vi appartiene può non condividere la scelta adottata; ciò spiega d'altro canto perché il partito non possa essere concepito semplicemente come la mera somma di più individui"¹⁰⁶. D'altra parte, seppure ad un livello diverso, questo scarto è rinvenibile pure nella massa, in cui la volontà del gruppo può essere misconosciuta da uno dei suoi membri, sebbene tale distacco possa avvenire solo attraverso una presa di distanza e un atto di trascendenza dalla immanenza della massa.

Questo punto di discontinuità teorica tra persona singola e persona comune si capisce meglio se si ricorda che la singolarità può far parte di più persone comuni delle quali di volta in volta condividere o rifiutare la direzione della volontà comune. Ciò che, però, è ulteriore motivo di ambiguità è il senso da dare all'intenzionalità della persona comune. Scheler, infatti, esclude che la persona comune possa avere una intenzionalità propria nel senso in cui viene accordata alla persona singola:

“Ci si guardi soprattutto dal ridurre la persona comune, consapevolmente o implicitamente, a una persona singola più estesa e dall'attribuirle quel tipo di coscienza-di... che, appunto, spetta soltanto alle persone singole. È facile smentire chiunque intenda sostenerlo, dimostrando che la persona comune non può avere alcuna coscienza e che assumerlo significa semplicemente fare un'affermazione «misteriosa». Qui si commette un errore analogo a quello che, secondo Husserl, commette Berkeley quando, al fine di provare l'esistenza della specie «triangolo», pretende di rappresentare «un» triangolo che non sia né rettangolo né acutangolo, pur avendo al tempo stesso entrambe le forme. L'incapacità di riconoscere che sono necessari specifici atti singolarizzanti, per portare all'evidenza di un dato la persona singola, conduce facilmente a quell'ipostasi metafisica della persona singola per cui guadagnare la persona comune significa appunto ridurla, erroneamente, a una persona singola più estesa”¹⁰⁷.

105 Cfr. A. Da Re, *Persona singola e persona comune: un confronto tra Nicolai Hartmann e Max Scheler* in A.a. V.v., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, cit., p. 210.

106 *Ivi*, cit., p. 211.

107 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1007, nota 143.

La persona comune non è una persona singola più estesa e su questo il filosofo tedesco è chiaro. Ciò nonostante, in altri passi sembra compiere un'operazione di equiparazione tra persona singola e persona comune, come quando scrive che la comunità di vita si comporta in relazione alla persona collettiva esattamente come il corpo-proprio fa nei confronti della persona singola¹⁰⁸. Resta, quindi, incompleta la formalizzazione di una adeguata ontologia della comunità nella sua dimensione personale. Pur in questa incompletezza, però, il percorso etico che Scheler compie a partire dalla persona comune sembra avere delle basi salde perché costituisce il punto di arrivo di un discorso ancora più ampio e che, pur radicandosi in quello della comunità, è contemporaneamente fondato sulle esigenze proprie della riflessione antropologica e personologica.

Il principio della solidarietà etica di tutte le persone

Nel *Formalismus* Scheler spiega che ogni persona finita è contemporaneamente persona singola e membro di una persona collettiva o anche di più persone collettive. E sulla base di questa co-originarità che il discorso etico acquista una ri-significazione su un livello non più solo individuale. L'operazione che qui Scheler compie è analoga a quella che Heidegger tenterà di sviluppare a partire dalla nozione del *Mitsein*. È vero che in Heidegger vi è uno spostamento della questione su un piano meramente esistenziale. “La questione della realizzazione effettiva di questo essere-l'uno-con-l'altro non è un problema di immedesimazione e non è il problema teoretico del trasporre, bensì è una questione dell'esistenza effettiva”¹⁰⁹. Mentre in Scheler – come si è provato a mostrare – la dimensione relazionale si pone su più livelli: affettivo, sociale, etico ed esistenziale. Tuttavia, la necessità di tenere equidistanti, senza far collidere l'uno nell'altro, singolarità e comunità è comune ai due autori. Ciò che a questo punto è importante, è capire in che modo ciò che è stato detto a proposito del rapporto tra la persona e i meta valori “bene” e “male” acquisti un nuovo significato in relazione al tema comunitario.

Se l'essenza della persona è il suo essere responsabile e se la persona vive sempre quale membro di una comunità, allora la persona sarà anche corresponsabile di ogni altra persona singola. Al contempo, ogni persona singola è co-responsabile della persona collettiva e questa di ciascuno dei suoi membri¹¹⁰. Esiste una reciprocità fondamentale tra le persone determinata dal loro essere anzitutto membri di una comunità. Questa reciprocità Scheler la chiama “solidarietà etica di tutte le persone”. Il principio in questione – che non esiste sul piano della società – domina in modo

108 Cfr. *Ivi*, p. 1045.

109 M., Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, Nuovo Melangolo, Genova, 2005, p. 268.

110 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit, p. 1025.

esclusivo nella comunità. Infatti, secondo Scheler, la corresponsabilità e la solidarietà sono delle leggi fondamentali del vivere comunitario. In *Vom Ewingen im Menschen* scrive:

“[G]ià dall’origine dobbiamo essere reciprocamente responsabili, l’uno verso l’altro e non soltanto verso noi stessi (però anche in questo!). Ognuno è perciò corresponsabile della colpa comune e del merito comune, che si riferiscono alla sua comunità come un’unità è una totalità, non come una somma di quegli individui che si chiamano “membri””¹¹¹.

Tale reciprocità che costituisce il principio etico della persona comune diviene, però, un apriori, una *conditio sine qua non* sarebbe possibile alcun tipo di società fondata su accordi. Infatti, così prosegue:

“Da questo si vede quanto sia fundamentalmente sbagliata quella dottrina [...] che vuole erigere la natura e l’esistenza della comunità umana su accordi umani, sia che l’origine della comunità sia da trovarsi negli accordi, sia che si dichiari solo che la struttura di quella comunità, per decidere la sua legalità, debba essere considerata come se si basasse su accordi. Perché ogni accordo ne presuppone sempre, come misura generale per il contraente, un terzo, secondo il quale l’accordo è obbligatorio oppure no; e già l’accettazione regolare di una promessa da parte di colui che riceve la promessa presuppone la corresponsabilità di colui che riceve, per la validità della promessa che deve accettare”¹¹².

Perché si possa stabilire un contratto deve già essere presupposto che tale contratto venga reciprocamente rispettato. La reciprocità costituisce l’apriori di ogni possibile unità sociale a livello personale. Tuttavia, ancora non è chiaro in che modo questo principio ontologico possa assurgere a fondamento di un’etica della comunità. Ciò che deve essere specificata è la ragione per cui ciascuno di noi dovrebbe essere responsabile della colpa o del merito di qualcun altro. In che termini si può accettare che ognuno debba essere responsabile della colpa di un altro? Inoltre, se la responsabilità è eideticamente correlata alla persona singola come si può accogliere una responsabilità comune?

Il termine responsabilità, che è collegato al verbo rispondere, ha due diverse facce. Si può, infatti, rispondere “di” qualcosa oppure si può rispondere “a” qualcuno o qualcosa¹¹³. Nella “responsabilità di” il soggetto si costituisce come causa materiale di un dato evento dovendone rispondere direttamente. Questo tipo di responsabilità si

111 M. Scheler, *L’Eterno nell’uomo*, cit., p. 515.

112 *Ibidem*.

113 Cfr. A. Fabris, *Etica della comunicazione*, Carocci, Roma, 2006, pp. 48 ss.

colloca nel presente, nonostante l'atto sia stato compiuto nel passato. In questo senso si risponde nel presente di qualcosa che si è fatto nel passato.

La "responsabilità a" implica già un'apertura all'altro. Si risponde a qualcuno che ci domanda, ad una istituzione che ci interroga e decidendo di rispondere assumiamo su di noi un onere. Tale responsabilità si colloca, quindi, nel futuro, in base ad una libera scelta che si compie.

Nella prospettiva scheleriana entrambi questi sensi devono essere co-implicati. Tuttavia, l'aspetto che più è importante per Scheler e che apre la strada alla co-responsabilità è il secondo senso della responsabilità. Mentre il primo, infatti, è più vicino a quello di imputabilità configurandosi come dichiarazione di colpevolezza fine a se stessa, la seconda apre alla possibilità di riconoscere noi stessi sempre "concolpevoli di ogni colpa"¹¹⁴. Ciascun uomo nell'esaminare la propria condotta morale non deve chiedersi solo cosa sarebbe potuto succedere di eticamente positivo se ognuno si fosse comportato diversamente; ma deve chiedersi anche che cosa sarebbe successo se ciascuno avesse voluto e realizzato il "bene in sé per me"¹¹⁵. "Il principio in base al quale, oltre al bene-in-sé universalmente valido, esiste anche un bene-in-sé valido per l'individuo, non esclude affatto, quindi, il principio della solidarietà; anzi, lo guida verso la forma *più alta* che possa assumere"¹¹⁶. Tale principio è, quindi, la legge fondamentale di un cosmo di persone morali finite. Esso si fonda, oltre che sul vincolo ontologico che accomuna tutte le persone originariamente unite in comunità, sulla essenziale reciprocità di fatto e di valore. La reciprocità di fatto e di valore

"non si fonda affatto né sulla realtà contingente di questi atti né sulle persone particolari che li compiono; tanto meno si fonda sulla presenza di meccanismi reali o di forme effettive di trasmissione, nei quali assume realtà. Essa si fonda, piuttosto, nell'ideale unità di significazione di questi atti in quanto atti dell'essenza dell'amore, del rispetto, della promessa, dell'ordinare ecc. che esigono, quale correlato ontologico ideale, il rispetto da parte di chi viene rispettato, l'amore ricambiato, l'accettazione della promessa, l'obbedire ecc., senza i quali non potrebbero costituire uno stato di fatto in generale caratterizzato dall'unitarietà della significazione"¹¹⁷.

Questo appena citato è un punto cruciale della riflessione scheleriana. Ciò che qui si vuole dire non è che atti come l'amore o il rispetto pretendano qualcosa in cambio (*do ut des*), come se si amasse solo per ricevere in cambio amore. Non c'è nell'amore l'intenzione di venir corrisposto. Né tanto meno Scheler intende dire che questi atti mostrano empiricamente e induttivamente di richiedere un contraccambio.

114 M. Scheler, *L'Eterno nell'uomo*, cit., p. 516.

115 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1027.

116 *Ibidem*.

117 *Ivi*, p. 1029.

Zhok mette molto bene a fuoco la questione nel suo testo *Intersoggettività e fondamento*:

“Nel principio di solidarietà sembrano trovare un’ideale coincidenza il problema etico della responsabilità individuale, l’assiologia pura ed apriori e la relazione interpersonale: l’amore si mostra come una relazione che tende a crescere su se stessa, e che nel fare ciò amplia l’orizzonte assiologico e migliora il valore etico di ogni persona. Se tuttavia cerchiamo di comprendere bene l’interpersonalità dell’amore in questa nuova prospettiva ci troviamo in seria difficoltà”¹¹⁸.

Se l’amore è l’atto spontaneo per eccellenza come si può parlare di *Gegenliebe* (amore di risposta) posto dall’amore? “Se peraltro concepiamo un ambito di libertà, anche minimo, tra amore primo ed amore di risposta allora il sistema di corresponsabilità salta, perché una persona potrebbe essere molto amata e tuttavia agire con odio, essendo dunque, nonostante tutto, portatrice del male etico”¹¹⁹.

Più propriamente quello che Scheler vuole dire è che atti come l’amore si configurano essenzialmente come richiedenti un ricambio. La reciprocità è la loro stessa essenza dal momento che un amore rivolto a qualcuno senza al contempo desiderare da costui un contraccambio di amore non ha senso di esistere. Come magistralmente spiega Ricoeur in un breve saggio, una delle bizzarrie dell’amore è proprio la sua forma imperativa. È come se amando si esortasse l’altro a fare altrettanto. In questa esortazione poetica l’amore diviene soggetto e oggetto dell’imperativo e si costituisce come essenzialmente fondato sulla reciprocità¹²⁰. Ciò, tuttavia, non significa che non si possa rifiutare l’amore o il rispetto, ma che quell’atto di rifiuto è pur sempre una scelta che viene compiuta; esso è un rifiutare consapevolmente la chiamata d’amore.

Scheler lega tale questione a quella della corresponsabilità e quindi al principio di solidarietà etica. Secondo il filosofo tedesco:

“[o]gni atto moralmente rilevante, ossia “virtuoso” (nel senso indicato), retroagisce sull’essere e sul valore della persona stessa trasformandola. Relativamente alla questione affrontata, questo significa: non dipende da cause e circostanze contingenti, ma inerisce all’essenza della res il fatto che il valore della virtù immanente all’amore, con il quale B ricambia l’amore di A, o il valore d’accrescimento del valore personale di B possa sussistere e rivelarsi fecondo non solo per A, ma anche per una qualunque altra persona C, D, E...X; che pure A porti l’originaria corresponsabilità del fatto che

118 A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento*, La Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 140.

119 *Ivi*, p. 141.

120 Cfr. P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia, 2019, pp. 13 ss.

questo accada o non accada – del tutto indipendentemente dalle cause contingenti che hanno determinato l’incontro nello spazio e nel tempo di B con C, D, E...X”¹²¹.

In questo senso qualunque atto moralmente positivo, oppure, e ora siamo in grado di dirlo, ogni atto che segua “il bene in sé per me” avrà tutta una serie di effetti a cascata di cui nessuno è consapevole, ma che porteranno a rendere anche tutte le altre persone con cui entriamo in contatto, o con cui coloro con cui siamo entrati in contatto hanno un rapporto, migliori. Scheler lo specifica in modo ancora più suggestivo ne *L’eterno nell’uomo*:

“Non esiste alcuna commozione morale per quanto debole, che, come un sasso che cade nell’acqua, non formi infiniti cerchi intorno a sé. E anche questi cerchi infine diventano invisibili all’occhio rozzo e disarmato. [...] L’amore di A per B, se non esistono dei motivi ostacolanti, non risveglia solamente l’amore di B per A, ma pone nel cuore di B la tendenza a una calda e risvegliante forza amorosa, e quindi fa aumentare anche il suo amore per C e D; e così questa corrente prosegue nell’universo morale, da C a D a E a F – fino all’infinito”¹²².

Ciò che qui viene descritta è, su un livello più complesso, ciò che in parte è stato detto a proposito dell’esemplarità. L’esemplarità non ha lo scopo intenzionale o meno di diventare un modello da imitare rendendo la persona una copia. L’esemplarità è ciò che determina maieuticamente il fiorire affettivo della persona¹²³. Allo stesso modo attraverso questi atti si dà inizio ad un processo di miglioramento etico a catena all’interno del rapporto di condivisione solidaristica. Ciò che avviene non è una imitazione pedissequa di colui che ama, ma un accogliere il suo amore facendolo così traboccare. È un’idea questa già presente in Platone che Scheler rimaneggia in direzione dell’amore cristiano. Nel *Fedro* Platone parla di un “traboccare fuori” (*ἔξω ἀπορρεῖ*) dell’amore che l’amante rivolge all’amato. Questo traboccare per sovrabbondanza “come un soffio di vento” permette all’amore di rimbalzare riempiendo d’amore l’anima dell’amato dal quale traboccherà nuovamente¹²⁴.

121 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1027.

122 M. Scheler, *L’eterno nell’uomo*, cit., p. 516.

123 Si veda G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona, 2014.

124 Cfr. Platone, *Fedro*, a cura di S. Mati, Feltrinelli, Milano, 2013, pp. 120-121. Si veda a tal proposito la riflessione di Ricoeur a proposito del rapporto tra amore e giustizia. Secondo Ricoeur l’etica si configurerebbe proprio all’interno della tensione presente tra la logica della sovrabbondanza tipica dell’amore e la logica dell’equivalenza propria della giustizia. Cfr. P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia, 2019 e P. Ricoeur, *Persona, comunità e istituzioni*, a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico Fiesole (FI), 1994, pp. 107 ss.

L'amore per Scheler è il sommo bene ed essendo quell'atto che fa risplendere nella persona amata un valore di volta in volta superiore "permette anche che in essa si sviluppi un grado sempre maggiore di bontà morale"¹²⁵. Per questo di fronte ad un malvagio Scheler ci invita a chiederci: "Chi può dire [...] che quest'uomo sarebbe stato cattivo, se solo fosse stato amato abbastanza? Sia da se stesso sia da altri! Chi può sostenere che egli, dentro e attraverso l'atto d'amore, non sarebbe diventato un uomo migliore?"¹²⁶ Chi non è buono è colui che non ha ricevuto sufficiente amore capace di generare infinitamente un ulteriore e reciproco amore in grado di far emergere un'autentica bontà morale. Ecco, quindi, in che senso va inteso il principio di corresponsabilità delle colpe e dei meriti e della solidarietà etica di tutte le persone. Colpevoli siamo tutti noi che non avendo amato abbastanza non siamo stati in grado di generare questa sovrabbondanza d'amore causa motrice dell'autentico bene morale.

La solidarietà etica con cui Scheler delinea la prospettiva morale della comunità individua così una specifica forma di orientamento pratico. Il vincolo che lega le persone umane finite non è solo un vincolo ontologico, ma è un vincolo pratico, un vincolo dell'azione. Come già Blondel aveva riconosciuto, "l'azione è funzione sociale per eccellenza...è fatta per gli altri, riceve dagli altri...Agire significa evocare altre forze, fare appello ad altri *io*"¹²⁷. "Agendo, gli uomini sono necessitati a unirsi: l'azione «è il cemento che edifica la città dell'uomo, è la funzione sociale per eccellenza. L'azione è destinata alla società e noi ci teniamo uniti a vicenda soltanto grazie all'azione»¹²⁸. Attraverso una via differente anche Roberto Esposito ha riconosciuto il carattere di vincolo pratico che lega i membri di una comunità. La *communitas* dal latino *cum* e *munus* (dono, dovere) non individua la condivisione di una essenza comune. I membri della comunità non sono accomunati dal possesso di qualcosa di specifico. Al contrario, ciò che loro condividono è "un debito, un pegno, un dono-da-fare"¹²⁹. Questo dovere caratterizza proprio ciò che Scheler definisce in termini di corresponsabilità e di amore reciproco.

In questo senso, si coordinano personalismo e comunità attraverso la descrizione di una forma suprema di universalismo etico. "Ogni persona finita, quale soggetto di atti d'amore (o di odio), porta in sé in modo universalmente solidale con tutti gli altri uomini la corresponsabilità per la realizzazione di un bene morale"¹³⁰

125 E. Simonotti, *Maz Scheler*, cit., p. 70.

126 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit. p. 167.

127 M. Blondel, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. Sorrentino, Edizioni Paoline, Milano, 1993, p. 336.

128 A. Russo, *Antiche e moderne vie della solidarietà. Da Maurice Blondel a Papa Francesco*, Unicopli, Milano, 2021, pp. 18-19.

129 R. Esposito, *Communitas, Origine e destino della comunità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2006, p. XIII.

130 E. Simonotti, *Max Scheler*, cit., p. 71.

nella misura in cui ogni persona finita è già da sempre iscritta in una comunità personale che unisce e lega ogni persona ad agire in direzione del bene inteso come amore per e della comunità.

Bibliografia

Allodi, L. (2007), *Che cosa significa persona? Max Scheler a confronto* in A.a. V.v., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano.

Blondel, M. (1993), *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. Sorrentino, Edizioni Paoline, Milano.

Caminada, E. (2011), *Guida alla lettura* in M. Scheler, *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano.

Cusinato, G. (2008), *La Totalità Incompiuta*, Franco Angeli, Milano.

Cusinato, G. (2009), *Rettificazione e Bildung* in M. Scheler, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Milano, Franco Angeli

Cusinato, G. (2010), *Espressività, empatia, intersoggettività. Alcune riflessioni a partire dal Sympatiebuch di Max Scheler*, Phenomenology Lab, pp. 1-13.

Cusinato, G. (2011), *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler* in M. Pagano (a cura di), *Lo spirito*, Milano-Udine.

Cusinato, G. (2011), *Sull'esemplarità aurorale*, saggio introduttivo in M. Scheler, *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano.

Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona.

Cusinato, G. (2018), *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano

Cusinato, G. (2020), *Beni indivisi. Le aporie della comunità estatica di Nancy e la forza dell'esemplarità* in A.a., V.v., *Virtù umane e politiche*, a cura di G. Cotta, Mimesis, Milano-Udine.

Da Re, A. (2007), *Persona singola e persona comune: un confronto tra Nicolai Hartmann e Max Scheler* in A.a. V.v., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano.

Esposito, R. (2006), *Communitas, Origine e destino della comunità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino.

Fabris, A. (2006), *Etica della comunicazione*, Carocci, Roma.

Ferretti, G. (2014), *Amore del bene e bene come amore. Il rovesciamento (cristiano) del platonismo e la sua eredità in Max Scheler* in *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano-Udine

Gadamer, H. (1983), *Verità e metodo*, trad. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano.

Heidegger, M. (1976), *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.

Heidegger, M. (2005), *Concetti fondamentali della metafisica*, a cura di C. Angelino, Nuovo Melangolo, Genova.

Henckmann, W. (2002), *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler* in *Discipline filosofiche*, XII, 1, pp. 63-90.

Henckmann, W. (2010), *Il problema delle sfere in Scheler* in *Discipline filosofiche*, XX, 2, pp. 27-78.

Laugier, S. (2008), *Etica come attenzione al particolare*, *Iride*, fascicolo 1, Il Mulino, Bologna.

Kluckhohn, C. (1949), *Mirror for man*, McGraw-Hill, New York.

Liccioli, S. (2008), *Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler*, *Humana Mente*, Issue 7

Mancuso, G. (2009), *Guida alla lettura in M. Scheler, Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione e l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano.

Marcacci, C. (2022), *Recenti studi di antropologia filosofica. A proposito di alcune riflessioni di Guido Cusinato* in *DADA rivista di antropologia post-globale*, semestrale n.1, <http://www.dadavista.com/Singoli-articoli/2022-Giugno/03.pdf>

Mccune, T.J. (2014), *The solidarity of life. Max Scheler on modernity and harmony with nature*, *Ethics & The Environment*, 19(1).

Morra, G. (1966), *Introduzione* in M. Scheler, *Sociologia del sapere*, trad. it. D. Antiseri, Edizioni Abete, Roma, pp. XII-XIII.

Morra, G. (1987), *Max Scheler. Una introduzione*, Armando Editore, Roma.

Nancy, J.-L. (1996), *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino.

Platone (2013), *Fedro*, a cura di S. Mati, Feltrinelli, Milano.

Remotti, F. (2009), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Ricoeur, P. (1994), *Persona, comunità e istituzioni*, a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico Fiesole (FI).

Ricoeur, P. (2019), *Amore e giustizia*, a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia.

Ruggiero, A. (2020), *Metafisica e antropologia nella fenomenologia di Max Scheler*, Quiedit, Verona.

Russo, A. (2021), *Antiche e moderne vie della solidarietà. Da Maurice Blondel a Papa Francesco*, Unicopli, Milano.

Scheler, M. (1972), *L'Eterno nell'uomo*, Fabbri Editori, Milano.

Scheler, M. (2008), *Ordo amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia.

Scheler, M. (2009), *Amore e conoscenza*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia.

Scheler, M. (2009), *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di Giuliana Mancuso, Franco Angeli, Milano.

- Scheler, M. (2010), *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano.
- Scheler, M. (2011), *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano.
- Scheler, M. (2013), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Gucinelli, Bompiani, Milano.
- Scheler, M. (2019), *Il risentimento*, Chiarelettere, Milano.
- Schlossberger, M. (2012), *Essenza e forme dell'intersoggettività in Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 65, anno XXV.
- Simonotti, E. (2011), *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*, Morcelliana, Brescia.
- Sloterdijk, P. (2014), *Sfere I. Bolle, Microsferiologia*, a cura di Gianluca Bonaiuti, Raffaello Cortina, Milano.
- Stein, E. (2017), *Formazione e sviluppo dell'individualità*, a cura di A. A. Bello e M. Paolinelli, Città Nuova Editrice, Roma
- Stickers, K. W. (1980), *Introduction* in M. Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, Routledge, Oxon.
- Tönnies, F. (2011), *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Bari.
- Yannaras, C. (1992), *Variazioni sul cantico dei cantici*, Cens, Liscate (Milano).
- Wright, D. D. (2007), *Sympathy and the Non-Human: Max Scheler's Phenomenology of Interrelation*, *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Volume 7, Issue 2.
- Zhang, W. (2020), *Person-being, or person-becoming? On the mode of being of the person in Max Scheler's phenomenology*, *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 82, pp. 655-674.
- Zhok, A. (1997), *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze.

